قواعد الحديث

آية الله

السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

حققه وعلق عليه

السيد محمد رضا السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

طبعة مزيدة ومحققة

المؤسسة الإسلامية
للبحوث والمعلومات

الجزء الأول

قواعد الحديث

الجزء الأول

٣٩

قواعد الحديث

تأليف

آية الله السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

حققه وعلق عليه

السيد محمد رضا السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

طبعة مزيدة ومحققة

الجزء الأول

هوية الكتاب

اسم الكتاب .... قواعد الحديث ج١

تأليف .... آية الله السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

تحقيق .... السيد محمد رضا الغريفي

الناشر .... مؤسسة السيدة المعصومة (ع)

الإخراج الفني .... المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات

المطبعة .... ثامن الحجج

الطبعة .... الخامسة

سنة الطبع... ١٤٢٩هـ. ق / ٢٠٠٨م

الكمية ٢٠٠٠

شابك المجموعة: ١ - ٠٧٤ - ٩٨٤ - ٩٦٤ - ٩٧٨

شابك ج ١: ٨ - ٠٧٥ - ٩٨٤ - ٩٦٤ - ٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب قواعد الحديث

هو أثر آخر من فكر السيد الوالد ـ قدست نفسه ـ وقد وفقني الله ـ قبَله ـ أن أعـرض محققاً كتابه (الوقت والقبلة في الفقه والهيئة)، وكتابه (إيضاح الفتاوى)، ورسـالته فـي (المطلـق والمقـيد)، سـوى مـا بـيدي أشغل فيه من تعليقته على (مكاسب) الشيخ الأنصاري و(كفاية) الشيخ الآخوند.

لقـد حرصت جداً أن أخرج هذا الأثر القيم بجزأيه، لخصوصية ما تميز به من الابتكار في البحث ولغة النقاش وطريقة العرض.

ولـنأي زمـان إنتاج جزئه الأول مطبوعاً مع طروّ أفكار جديدة لدى السيد الـوالد عـند تدريسه له بحثاً خارجاً استدعت إضافات مهمة فيه وعليه، ولعدم الاطلاع على جزئه الثاني لعدم نشره.

وإذ اشتغلت فيه متواصلاً لمدة طويلة تأثرت وأنا على أبواب الانتهاء منه بمـا لـم نكن نتوقعه من أحداث جرت بين ظهرانينا، بعد أن تنفسنا أثر ثلاثة عقود عجاف كُتِمْنا فيها مكبوتين في نجفنا الأشرف خاصة ونال داري ما ناله أتلـف كـل جهـودي فـي هـذا الكتاب وغيره، فأعدت الكرة سريعاً لأخرجه سـريعاً، وأعـتذر عما فيه مني فهو جُناي قَدَّمْتُهُ على ما بي أنا، وما يحيط بنا

نحن ويشفع لقصوري أو تقصيري أنّ خيار ما أنْتَجْتُهُ فيه، فإن أحْسَنْتُ واسْتُحْسِنْ فذلك هو سعيي لما أَمّلْتُ، وإلا فأنا إنسان ألتمس من مالكي أن أكون عما أمر، والله خير مجيب.

محمد رضا الغريفي

لمحات من حياة :

سماحة آية الله السيد محيي الدين الغريفي قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

الإنسان بين الحياة والموت

يختلف ما يكتب عن شخصية ولدت في حياة ينقضي زمانها ثم تموت، عمّا يكتب عن أخرى تستمر في الحياة رغم رحيلها عنها.

ويتجسد واقع من مات وبقي حياً بمن رحل وخلّف ذكراً وعملاً؛ إذ يختلف عمّن مات فمات ولم يخلف ذكراً ولا عملاً. ولابد أن يكون الأول هو من حقّق شرف العبودية لربه بعد أن ثبت في منهج الإرادة وأسلس الطاعة له بالانقياد لما أمر والانتهاء عما نهى، ويكون جزاؤه على شقّين، ولا نعرف حقيقة الشق الأول؛ لأننا لا نفهم كيفية النعيم في الآخرة. ونكون لامسين للشق الثاني في ذكر الدنيا، حيث لابد أن يكون هو الترحم عليه والاستغفار له نطقاً باللسان من كل مَنْ يتحسس واقع الحَسَنَة في ابن آدم، وكذلك في بقاء عوالم الراحل شاخصة يتوضح بها ما فعل حيث يكون قد خلّف بناءه وجميله ثم رحل.

وليس ذلك كذلك الثاني، وهو من يرحل عبداً لهواه ويستهلك آخرته بدنياه، وقد استلّ عمره في تصرم الزمان عليه جزءاً جزءاً ليفيض في النهاية مفقوداً ويقف أمام ربه؛ إذ يخاطبه: ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى﴾[1].

---

(١) طه: ١٢٦.

وتـرتب ذلـك فـي القانـون البشـري منذ أن رحل قابيل وخلّف أتباعاً وأمّةً ميتة، واختفـى هابـيل عـن دنياه وكان وَرَاءَه أَتْباعٌ وأمّةٌ حَيَّةٌ. وكانت الأمة القابيلية على طول الزمان مصداقاً لسنة الله التي صنفت الخلق فكانوا هم الكثرة المنزلقة، وتجلّى الهابيليون فكانوا مصداقاً لوصف القرآن لهم بالثُلّة والقلّة والقليل وكانوا هم الأمة الثابتة.

إنَّ دنـيا البشـريّة تَتَقَسّـم بـين مَن أبقى بعده ذكراً حسناً ورحل ميتاً، وبين من يـتَقَوَّم فـي جانب إغرائها فيستوعبه خداعها، ويتخيل البقاء الأبدي، فتكافئه حينئذٍ بالفناء له؛ إذ يرحل عنها خالي الوفاض.

لقـد عـاش دنـيانا بعـض مَـن رحل عنها وبقي حياً فيها بذكره ومآثره وفِكْرِه وعملـه وما زال يحيى خالداً. وتجلّى ذلك في من نتحدث عنه حيث جاء دنياه في شرف ليلة فأسماه أبوه.

المولود المبارك

وأطـل السـيد محيي الدين على الدنيا حين أطل، وكان أبوه قد وهى مما ثُكِلَ به من قبله ممن وُلِدَ له؛ إذ كانت النجف آنئذ ضيقة المورد، مفتوحة على موت من يـولد! إلاّ بخصيص حكمةٍ من الله في أن يعيش، ورعاية منه في أن يبقى، وإذ فقد السـيد جـواد آخـر من وُلِدَ له، تزوج بابنة عمّه (السيد مسلم)، وأَسَرَّ النداء مع ربه خفـيّاً وربّـه يسـمع فيسـتجيب، فأعطـاه بأن حملت زوجه الجديد وأتمت، فكان مخاضُها في نُزُل الآباء والأجداد على مسافة نظرة من مرقد جدّها سيد المتقين.

واستقبلت محلة (الحويش) في النجف نقيّاً آخر من آل علي عليه السلام في زمان اختاره الله

لتتنزل رحمته على عباده وتلك خصيصة تتميّز فيه أخفاها ثم أضاف إليه خصيصة شرف أظهرها في مولد منقذ البشريّة مهدي آل محمد عليه السلام.

لقد كان إشراف ولادة (محيي الدين) في ليلة النصف من شعبان عام) (١٣٥٠هـ) بعد أن تنفس الليل عن فجر جديد بدار عم أبيه (السيد جاسم) المطل على الزقاق الملاصق اليوم لمكتبة الإمام أمير المؤمنين العامّة.

وبِقَدْرِ ما كانت الفرحة غامرة، كان يحيط بها وجل، حيث استنزفت والده آلام ثكل سابق طبع خوفاً بكل الأسرة من تكرره مرة أخرى. وعلى قدر ما في ذلك من ألم فهو في البشر من لوازم رحمة الله، إذ يُمَحِّص العباد في اختبار واختيار، وحينئذ لا يَذَرَ - عز وجل - مَن آمن فَصَدّقَ منهم إلاّ أن يرفع له عنده موقعاً، درجة درجة بمستوى ما تثبت ذاته البشرية الممتحنة في الصبر منزلة منزلة.

وتَقَسّمَ الصمت في بيت الولادة بين الخوف والرجاء على مستوى اختلاف الفرد البشري في التوجه لله دُعاءً في حفظ ذلك المولود!

إن الموروث الاجتماعي يلجئ في المتماثلات من الوقائع إلى مثيلاتها... وفي ما نحن فيه كان تأميل البقاء للمولود الجديد هو غاية كل الأسرة ومحور تفكيرها، فكان لابدَّ أن يتجه ذلك التفكير إلى الأشباه والنظائر؛ لأجل التيمّن بها وتثبيت الرجاء بتماثلها، ووفقاً لهذا كان الاقتراح أن يسمى الوليد باسم يحيى تأميلاً ببقائه للتلازم بين معنى الاسم وبين الحياة بقاءً، ومماثلة لنبي الله زكريا عليه السلام؛ إذ استجاب له ربه حين دعاه بوريث له فكان؛ ولأن شعبان هو زمان الاحتفاء والاحتفال بدعاء زكريا أو بولادة ابنه يحيى بعد استجابة الدعاء حسب بعض الروايات التي أخذها موروثنا الاجتماعي.

ولكـن والـده رأى بـأن شُكْرَ مِنّة الله عليه في تحقيق ما طلب، أن يأمل إحياء الدين بولـيده الجديـد، لِيَتَـيَمّن بولادة المماثل وهو المغيّر في آخر الزمان بإحياء شرع الله حيث ولد في تلك الليلة مهدي آل محمد، فأسمى وليده الجديد (محيي الدين).

العودة إلى بغداد

وحـين انـتهت مراسيم الولادة في النجف ـ واستحبابات ما بعدها حيث وعينا ومـا زلـنا على استمرارية الالتزام بها مما هو مذكور في روايات آل محمد ـ عادت الأسرة الصغيرة إلى بغداد.

وكـان السـيد جـواد أوّل شخصية علمية نزلت بغداد مهاجرة إليها من النجف عـام (١٣٣٩هــ) بتوكيل من مرجعيتها لأداء التبليغ والإرشاد وحين سكن اتخذ من مـنطقة الكرخ سكناً له، وأطل بما سكن على دجلة الخير حين كانت تشغل ضفتها بسـاتين نخـيل تلـتحم بسِـداها الأخضر من الكرادة إلى الكاظمية، لقد أنبأني ذلك شخصياً ﷺ قائلاً: نزلت بغداد وما كان فيها بناء يذكر، وعشت في منطقة تناثر على ترابها مجموعة أكواخ تُؤوي من يعتمد على ما خلق الله في مياه النهر مما يرزق.

واتصل السيد جواد وثيقاً بمرجع الكاظمية آنذاك (آية الله السيد حسن الصدر) وكانت له منه وكالة، وعليه دراسة، وبه صلة أسرية، وقد اعتمده السيد الصدر بقوة في الأمور التي تخص شيعة آل محمد في كرخ بغداد.

وَبَقيَ السيد في بغداد على جبلّته ترابياً في المسلك، صريحاً في القول والفعل، مُتَعَصّباً للحق، مُتَرَفّعاً عمّا في أيدي الناس.

وترعـرع السـيد (محيي الدين) ونشأ في تصرم السنين والأيام بما يحاط به من

حـدث، أو فـيما يـدور بـه أبوه من خوف عليه ووجيب شخصي من طوارئ الأيام، حـيث كتب ـ رضوان الله عليه ـ حينما ترجم نفسه في الجزء الأول من كتابه (السادة الغـريفيون) قـائلاً: (نشـأت فـي حجـر والد فَقَدَ قبلي ما يقرب من ستة عشر طفلاً، فكـنت حرياً لديه بغاية العزّ والعناية، وكان يصحبني في أكثر أسفاره وأغلب مجالسه التي استفدت منها كثيراً أيام صباي... إلى آخره)[1].

ولـم يَـرسُ الوالد ﷺ في أثناء طفولته في محطة طفولة، مع الراسين من أترابه إذ كانـوا يدرجـون على دجلة ومحيط بساتينها، إلا ما طَبّقَ عليه أبوه السُّنّة المحمدية في تعلم السباحة.

وكـان السيد (محيي الدين) ومن زمان عمره المبكّر يختلط مجالسةً مع الذين يتصـلون بـوالده في مجلسه، وهو يستمع جيداً لحديث من كان راسخ التجربة، أو حكـيماً فـيما يـتعقّل، أو مـن عـركه الزمان فساح في الأرض مع (العثمانيين) في سلمهم وحربهم. وقد أدركت أنا وَشْلَتَهُم وكانوا يتحدثون بتوقد ذهنٍ على ما فيهم مـن تعـب شيخوخة ومرض. وكان يُلْفتْ نظري منهم اثنان بُترت أصابع أقدامهما، فسَـأْلتُ أحـدهما عن ذلك، فأجابني بابتسامة قائلاً: لقد ماتت أصابعي بثلج الجبال مع العثمانيين، ولم أفهم ما قال لي حيث كنت صغيراً إلاّ بعد أن أدركت ما يعنيه.

نشوء شخصية السيد

ونشـأت شخصـية السيد ﷺ على تلك المعالم الشخصية والعامة فاستمع ممن عاش الدنيا قبله تجارب ما عاش، وتهيأ لأن يتلقى ويستفيد.

---

(١) السادة الغريفيون: ١. (مخطوط).

لقد كان مَنْ أحاطه مَحَطّةً وسطى ما بين الزمان الذي عاشه وتَصرَم، وبين الزمان الذي يتحدّث فيه عن الحدث حيث كان يستجمع عمره في الزمان والمكان يتحدّث به في منطق واحد في مجلس واحد.

وتعلم السيد (محيي الدين) في عمر مُبَكّر على ألاّ خوف في طريق الحق من الإقدام ولا وجل فيه من الثبات، بيد أنّه سما وتَرَفَّعَ عما كان يخصه من حق وتعفف عن أن يطالب مغتصبه به، وظهرت قوته المذهلة حين تعلق بما يعتقد أو بما يخص رَحِمَهُ دفاعاً عن حق رَحِمِه ممن يؤذيه أو استخلاصاً له ممن اغتصبه، حيث لم يهادن في ذلك ولم يجامل.

ونشأ السيد في حياته صاحب قرار يتخذه فيستمع محيطه إليه حينما يسمع منه، وإذ بدأ في ذلك كان يتولى أمر إدارة أسرة أبيه حينما كان يلتفت أبوه نحو مهامه في تكييف من يحيط به من الناس بكيف آل محمد، أو ينشغل تماماً بمهام تأسيس أول مسجد للشيعة في كرخ بغداد في آن ذلك الزمان رغم ما عانى من تدني الوعي في مجتمعه ومن غلبة العاطفة على العقيدة فيه.

وكبرت أسرتهم الصغيرة، وتتابع بناء المسجد رغم ضغط الحاكمين، وتسلسل من قطعة أرض بستان اشتراها السيد جواد جزءاً جزءاً وبسرية تامة وبأسماء مشترين متعددين ثم أحاطها أولاً بسور من سعف نخيل بعد أن أوقفها ليطوره إلى سور طيني إلى تعالي بناء أرخ إكماله بالقاشاني عام (١٣٤٠هـ)، وتم كل ذلك بما كان يملك من بساطة في مورد المال ومن ضيق وضَنَكٍ من كان يحيط حوله.

لقد حدثني هو ﵀ عن بعض طفولته ـ وكان نادراً ما يتكلم عن ذلك ـ قائلاً:

لم أكن حين وَعَيتُ الحياة إلاّ حاملاً للمسؤولية وسرت فيها مع والدي الذي شُغِلَ في مجتمعه وشُغِلتُ معه بما هو فيه، وزدت عليه مسؤوليتي عن إدارة بيتنا الداخلي في أسرة تتوسع كل سنة.

وحين بدأ السيد ﷺ يتعلم القراءة والكتابة وعلوم الحساب كانت سِنّهُ أبكَرَ من أقرانه، وخَتَمَ القرآن فكان له ما يكون لخاتمه في ذلك الزمان من مراسيم. وفي هذا بدأ يتفتح على مورد عناية أبيه الخاصة في حمل العلم حيث راهق أبوه الاجتهاد إن لم يكن قد اجتهد في زمان أن رحل من النجف إلى بغداد. وتعمق الدرس بين الأب والابن وأحاطت به آداب الدارس لعلوم آل محمد وملازماتها من الاعتياد على السؤال عن كل جزء جزء مما يتعلمه المتعلم إذ يكون متهيئاً في كل زمان للإجابة عما يسأل.

لقد كان على طالب العلم في مسلك طلب العلم أن يكون مستنفراً في كل حين للجواب عما تعلم دون نسيان أو إهمال، وذلك منهج سلكه معنا ﷺ نحن أبناؤه حين ابتدأنا الدراسة الحوزوية في سن مبكرة، بل هي سليقة نجفية لقياس القدرة العقلية لطالب العلم، بل لتقدير أحقيته بحمل علوم آل محمد.

وكان السيد ﷺ من القلّة الذين حكّموا قول الله بأنفسهم فيما أنزل في الوالدين: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَولاً كَرِيماً﴾[1]. ولطالما سمعته ـ يُرَدّد في محالّ الاستشهاد، ومواضع التربية والتوجيه ـ أن لو وجد الله أقلّ من كلمة (أفٍ) في النهي عن عقوق الوالدين بقولها لذكرها في القرآن. ولقد غلبه الحنين إلى أبيه حينما رثاه

(١) الإسراء: ٢٣.

بين صلاتي الظهر والعصر؛ إذ صلّى مكانه في اليوم الثاني من وفاته، واختنق بعَبْرَة حاول الإمساك بها ولكنّه أجهش. ولم أرَ السيد والدي ﷺ في تلك الصورة قَطّ على طول ما سَحَنَهُ الألم حيث كانت ترجح عنده كفة الصبر دائماً؛ إذ لم يزد فيما يصيبه عند مواضع الشدّة على أكثر من الحوقلة والاسترجاع كرد فعل عن المؤلم.

مع الحدث الجاري حوله

لم يغب السيد الوالد ﷺ عما كان يجري حوله من حدث إذ كان يعلم أنّه يمسك بساحة خالية تقريباً ممن يمتلك وعياً في الصلة مع الله عن طرق القيادة الشرعية التي توصلهم بالإمامة، وحتّمت عليه وحدته مع أبيه أن يكون قطب ما يدور حوله. مضافاً إلى طبع ما يحمل من ذات، وما جُبِلَ عليه من نظرة الجد لما يمرّ به وعليه من أمور صغيرة فضلاً عما يخص شيعة آل محمد أو المسلمين عموماً. ولم تشغله ـ إذ كان يتحرك ـ نظرة حاسد أو مُستثقِل لما يعمل، وإنّما كان يعطي دون مَنٍّ عطاءً غير مجذوذ، ودون انتظار ما ينتظر مثيله من جزاء؛ لأنّه لم يفكر بمقدار ما تنسج دنياه لمن يريدها لباساً يزهو بها أو افتخاراً يُعلي بزبرجها على الناس كَعْبَه. وهو السيد الذي آمن بتحكّم المتغيّر في كل دقائق وتفاصيل الحياة على مدى تصرّم اللحظات وانقضاء الزمان؛ ولهذا كان يردد دائماً الآية الكريمة في مواضع مجيئها كَمَثَلٍ لما تكلمنا عنه: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(١).

---

(١) آل عمران: ٢٦.

لقد كان الأمر الثابت عنده أنّ التِّركاض في الدنيا هو محض مرور إلى نهاية محتومة، مهما حوى الراكض لنفسه ومهما حاز لذاته، وأنّ الفائز هو من يشريها ابتغاء مرضاة الله، ويفني ذاته ليطبع ذات غيره بما يريده الله سبحانه وتعالى لابن آدم إذ استخلفه في ملكه، وحينئذ حَكَمَ فيه قَولُ الله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(١).

ودارت بالسيد الوالد ﷺ دنياه فأثبت محورها على نفسه، وما ذَهَلَ حينئذ عن الشخوص إلى الله وما تَلَفَّتَ ليؤخذ في الدوران، وتوحّد في ذلك فرداً مع المتوحدين، فلم يعش موضع شبهة، ولم تحط به الأوهام في خَطْلَة فعل، أو زلَة منطق، لقد كان الله أمامه في كل شيء وكان وليّه، فأحاطه قانونه: ﴿اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾(٢).

وفي هذا كان مسدداً، ولابد أن يكون ذلك كذلك من يُبصِر حوله بنور الإيمان فيكون من عباد الله المخلصين، وكان (محيي الدين) في حياته من المخلصين.

وتلازم الضنك معه منذ أن بدأ يعي، وتدرج متصاعداً يتوسع حينما كان يرتقي الزمان بمرور السنين، فاحتاجت بَشَريّته إلى قوة مجابهة، فكانت كما اختار وسطاً ما بين العاطفة والحزم مع طفولة إخوته أولاً حيث لازمهم مدار الحركة ونزق التمرد في حَيٍّ بدأت بيوته تتكون في ضيق أزقة، وتلاصق عوائل بمساحة أربعين مَتراً لكل بيت. وكان عليه أن يتلازم مع النظرة النجفية للتربية ـ حيث وسمها أبوه

---

(١) الحشر: ٩.

(٢) البقرة: ٢٥٧.

السيد جواد بعد أن لم يندمج في مسلك البغاددة أو يتمازج ـ وأن يميز بين الإبداع في ما يعمل، أو الحرفيّة في ما يتصرف، ولقد تَحَسّسَ ﷺ كل ذلك فوازن حياته مبكراً في أسرته وفي مجتمعه، وواصل التوازن بميزان العقل، فاحترم الكلّ وانجذب إليه الكلُّ مخالف أو مؤالف.

لقد حدثني ﷺ في ساعة صفاء قائلاً: نشأت في مجتمع يفضي إلى الخلاف في كل شيء، ولكنّي ما خالفت أي أحد إلاّ في ذات الله، سالكاً مع من أخالفه لطف القول وجميل الصنع، ثم أردف بعد سكتة يقول: أنا لم أنظر يوماً إلى مَن صَدَّ عنّي أو جَفَا بأنّه صَدٌّ، فَأَحْتَمِل الغيظ ليحملني الغضب عليه، وكنت أقول سلاماً لمن يحاول أن يُحَكِّم معي روابط الشيطان ليُسيء إلي.

لقد عشت معه أنا طوال ثلاثين عاماً من عمري فما كان إلاّ ما حدثني به، وهو الصادق فيما يحدث.

وبدأت تجري عليه ﷺ ـ من ضمن ما جرت عليه في حياته ـ أحداث السياسة وتحولات الحرب الثانية، والسيد يتفتح في العمر في مدارج التكامل، وكان أهم ما أتذكر في الحديث معه في تلك الفترة هو حديثه عن الحصار والتموين، بيد أنّ الحدث الأهم كان الحركة (الگيلانية) التي عرفت في الأدب الاجتماعي الشعبي (دگة رشيد عالي).

إنّ الذي يؤذي الشيعة في العراق هو استمرارية المنهج التركي العثماني الذي لم يعترف يوماً بأتباع آل محمد رعايا في دولة آل عثمان، والحاكمون آنذاك أشخاص وأفكار هم بقايا أولئك الذين حكموا العراق لأربعة قرون، حيث تَعاقَبَ على السياسة

العراقية الحاكمة مَنْ عَسْكَرَه العثمانيون، ثم تَحَوّل بولائه إلى مَنْ جاء بعدهم من الحكام البريطانيين، ولقد كان يساكنهم المنطقة مالكاً الكثير من بساتينها المجاورة أحد بقايا من أمسك بهم التعصب عن مقومات النظرة العادلة، وتشاء السياسة أن يكون ذلك الشخص أميناً للعاصمة، وكان هو الذي وقف سداً مانعاً في سبيل كثير من المشاريع التي كان يروم القيام بها السيد جواد في المنطقة من خلال ما كان يملك من سلطة اتخاذ قرار في المنع.

لقد كان على السيد وأبيه أن يعملا في جو اجتماعي متردد يحيطه جو سياسي خانق، فكيف إذا لازمه حدث استثنائي في منطقة شيعية على مرمى حجر من دار الحكومة، وحينئذ لابد أن نقول بأن الجهد بحاجة إلى الاستثناء.

عمل السيد رحمه الله في تلك الأزمة

وعمل السيد الوالد رحمه الله في تلك الأيام بهدوء ما يفعل، وذلك كان ديدن أبيه في العمل القربي، فسار وقد تَخَطّى العاشرة من عمره يكتم الحركة، وكان ـ وهو في تلك السنّ ـ مؤثراً مع أبيه بما يحيط ويصنع من هِمّةٍ في الترتيب والتنظيم، وتسايرت حياته كذلك في صمت الحديث عما يصنع وينشئ، ومن يَتَحَدّث أو يفعل يكون عادة مفتقراً في شخصه لأن يقال عنه أمرٌ مّا، يَزِنُ مَقولَ ما قال أو ما فعل إن فعل، أما (السيد) فلم تَكُن فيه حاجة لأن يكون كذلك، كما أنّه لا يحتاجُ لأن يعضَّ بناجذِه على مَمْسَكِ دَرْبٍ يحيط به بريق.

إنَّ صاحب التأثير في الناس واضح، يدل عليه ما صنع حتى وإن سكت، ولكن

السيد زهد حتى في نتاج ذلك منه بأن يكون في واجهة الحدث، بل لم يحتاج حتى إلى دلالة صنعه ليرتفع بعد رِفْعَة الله له إذ أعزّه حين خرج بذاته من ذلّ معصيته.

ورغم صعوبة الظرف آنئذ فقد مضى التجمع في المسجد للصلاة والدعاء ومجالس عزاء الحسين، ومضت خطب أبيه فيها مشيرة إلى ترسيخ الهدوء النفسي والتلاحم بين شيعة آل محمد، وكان الأساس في العمل بدايةً هو شرح المسألة الشرعية والتعريج بعد ذلك على ما يُراد إفهامه مما لا مدخل له في السياسة.

لقد كان المهم ـ فيما وجدتُ من كتابات على قصّاصات أوراق ـ أن تَعْبُر الأمة تلك الأجواء المُلبّدة؛ وذلك بالمحافظة على توازن المحيط الاجتماعي، وتلك تفاصيل لي معها شأن، ولكن طريقها طويل ويكفي أن أقول: إنّ السيد عمل مع أبيه حيث هدف أن يستقر الهدوء دون الخضوع إلى انجراف التيارات.

وفي كل هذا استمر درس السيد مع أبيه وقد أفصح عن ذلك سطر ونصف سطر كتبه عما كان يجدُ فيه (السيد محيي الدين) آنذاك ويشتغل إذ كتب: (تمّ الدرس ـ والحمد لله ـ رغم ما يحيطنا من زعزعات وفي الزقاق من منازعات). لقد كان السيد يسترِق الساعات ليطالع ويكتب، وحدثني أنّه كان يحمل كتابه معه مستفيداً من فراغه في زحمة ما يحيط به.

شيءٌ ما فيه؟!

وأثّر التعب في حياة السيد إذ لم يكن يملك فُسْحَةَ فراغٍ للجسد أو في الفكر، فانتابته ابتلاءات لقياس قدرته على التحمل فيما كان يثبِّت مرسخاً ذاته في عبودية الله.

لقد توقفت إحدى كليتيه، فكان قرار الطب أن تُستَأصَل، فَضَمَّهُ المشفى راقداً، وحرجت حالته في يوم حتى وصل إلى الحافّة!

وحدثتني خالته التي كانت تعيش معهم قائلة: خرجت ملهوفة أَحُثُّ الخطى نحو (باب الحوائج عليه السلام) مخترقة البساتين أمشي على قَدَميَّ، وأحمل قُلّة ماء، وكان الوقت غَبَشَاً، وقد طَلَعَت عليَّ الشمس وأنا في الدرب، ودخلت ـ موزعة بين الخوف والرجاء ـ على إمامي وسيدي وكُلِّي وَجِيب، والعبرة تتكسر في صدري، وأمسكت بشباك موسى بن جعفر عليه السلام، وبكيت ثم جلست وقُلَّة الماء بين يدي. ويظهر مما حدثتني به أنّها قد أخذتها سِنَة من النوم رغم تأكيدها لي بأنّها كانت مُتَيَقّظة مالكة لحواسها؛ إذ شاهدت إصبعين فضيين أو ما يشابههما يخرجان من الشباك نحو الماء الذي في (القُلّة)، وَسَمِعَتْ صوتاً هامساً يقول لها: قومي إلى المشفى وليشرب ولدي من هذا الماء. وقطعت الطريق راكضة ودخلت عليه وهو راقد، تقول: فسقيته دون أن أتكلم، وبعد سويعات فتح عينيه ببركة باب الحوائج وشفي.

لقد كُنْتُ متيقناً ـ من خلال ما مرّ بي وشاهدتُهُ ـ من ارتباط السيد بعلقة خاصة بجده موسى بن جعفر عليه السلام وبعمّه أبي الفضل العباس عليه السلام، فقد كان يرحل إلى كربلاء كلما نابته نائبة ويدخل بدون استئذان على عمه باب الحوائج يبثه ما عنده، وقد اختار في كل ابتلاء يصيبه تخميساً لبيتين لابن عمّه آية الله السيد عدنان الغريفي، حيث قال:

ندبت أبا الفضل الذي هو لم يزل	قديماً حديثاً في النوائب يقصد
يمد على جسمي السقيم بكفّه	وإن لم تكن يوم الطفوف له يد

وكملت تلك قصيدة بما يقارب من عشرين مقطعاً، وكل مقطع لِهَمٍ من همومه يشكو بها إلى الله بواسطة عمّه باب الحوائج.

العودة إلى النجف

بعد ولادته فيها، وما اكتسب من تجربة عاد إلى النجف من بغداد. وبغداد ـ إن أَرَدْتُ قليل استرسال ـ هي مركز مهم كونها وريثة تراث الحضارة ومُسَيِّرَة الحدث في العراق، وفيها ابتدأ نمو أساساتنا الفكرية التي نَتَعَبَّد الله بها على طريق آل محمد بعد الغيبة الكبرى لمهديّنا الموعود؛ إذ بنيت أصولنا ومنهاجنا وقواعدنا على فكر مَن مضى من أبناء (موسى بن جعفر عليه السلام) المرتضى والرضي وأستاذهما المفيد، بل ومَنْ أسس العلم في النجف، ولولا ما لاقى من عَنَتٍ وإحراق الكرسي الذي يُدَرّس عليه وكذلك مكتبته لما هجرها طوسيّنا ـ رضوان الله عليه ـ ليُجاور علياً عليه السلام. وفيما أجزم إنّ ما حدث له هو بترتيب ربّاني ليقام العلم في النجف، وكذلك كان عودة السيد الوالد إليها بترتيب رباني ليكون فيها.

ولم تكن عودة السيد محيي الدين ـ في الحقيقة ـ آليَةَ رجوع وانتقال؛ وذلك لأنّ والده قد نقل النجف مصغّرة إلى بيته في بغداد تربية وعادات وتقاليد، فأنشأ أبناءه نجفيين في محيط بغدادي، فيكون السيد الوالد في رحلته قد رحل من النجف إلى النجف.

وبَدأَ يرتاد منذ وصوله حلقات الدرس، وكان لا يتخلّف عن حضور أبداً، وقد فَتَحْتُ عَيْنَيّ عليه مدركاً أنّه كان يخرج صباحاً ويعود ظهراً فَيَقْتاتُ بقليل طعام، ثم يَأوي إلى قيلولة يلم نفسه بعدها فاتحاً كتابه، ويخرج عصراً ليعود بعد الغروب إلى

كتابه في الدار، فيأخذني النوم لأصحو على صوت تعقيبه بعد صلاة الفجر، ولقد حَفظْتُ منه قبل سنّ السابعة سورة ياسين والواقعة والجمعة وكل تعقيبات صلاة الفجر ونُتَفاً كثيرة من دعاء الصباح.

وحدّثني في ما كان يعرض عليَّ من تجارب التفاني في طلب العلم قائلاً: طلبت مدرّساً فاعتذر بعدم الوقت، فقلت له: وبعد صلاة الفجر؟ فَفَكّر ونَظَرَ وقَبِل. وقال لي: وكنت أخرج إليه أقطع الأزقة الخالية في الظلام قاصداً داره، ما تأخرت عنه يوماً وما تَعَلَّلَ هو بِعَلَلٍ عن الدرس وما تعلّلتُ إلى أن أنّهيت درسي عنده.

لقد كنت أصحبه ليصعد سطح مسجد، وكان أمام ناظريّ يتحلّق مع أشخاص حولَ سيّد ذي شيبة، وأبي كان يجلس على ركبتيه وحيداً يكتب، وما كنت أفقه حتى ما يقول ذلك السيد بعربيته الممتزجة باللكنة الفارسية، وكان المشهد يتكرر في كل زمان كان يصحبني فيه معه إلى ذلك المسجد.

نحن وهو

لقد كُنّا شأن مَنْ صَنَعَتْهُ النجف نصنع الحركة. وإذا كان غيرنا يتحرك فنحن نتحرك ونتحرك ونتحرك، مع مَيَلان طبع السيد الوالد إلى الهدوء إذ التزم بما نشأ عليه وشب، وكان يريدنا أن نكُونَهُ متصرّفين وكما يريد هو، مُلْتَفّين بثنايا الشخصية المتعقِّلة، ونجح إذ أخْضَعَنا للأناة في الحركة ولكن دون تردّد، فاتخذنا الصبر دريئة للمكاره، وسلاسة الفعل دفعاً لمظنّة المظالم، وإذا كان مَنْ يرى بأن ما كان يصنع ـ هو ومَنْ مِثْلَهُ في ذلك الزمان من تربية ـ ضغطاً على الطفولة من أن تأخذ مداها الطبيعي، فإنّ ما ربّانا به وعليه ﷺ هو الذي أفضى بنا إلى أن نرى العِزّ في الحياة مع

الحق قاهرين. وتَرَوْنَ أني لا أستعمل لغة المفرد لأني أقصد ما كُنْتُهُ أنا مع شقيقي الشهيد (السيد محمد حسين) إذ كان بيني وبينه عمر سنة واحدة وكنا شقيقين صديقين تشاركنا الدرب كُلَّ الدرب، وَسِرنا فيه طريق الحياة، وأسلمنا روحينا لله، فسبقني إليه راحلاً حيث استشهد على يد الطاغية مع ثلة من إخوته، ويقال بأنّه دفنهم في واحدة من مقابر شهداء جرائمه في منطقة محمد السكّران، وفتشت عن رفاته بعد سقوط الطاغية ولم أجده.

موقفنا في النجف

واندمج السيد في النجف ـ وكانت هي نجف آبائه وأجداده ـ بكل ما فيها من ملابسات، وما تملك من خصيصة الإصرار على إنبات من تحتضنه في خصب المعرفة، وإجباره على اعتماد الفكر الراسخ في محور ما يتعقّل ومن يتعقّل، وسط مسيرة تعتمد الفكر والنظر ثم الفكر والنظر.

والنجف أعراف ومواسم وذكريات، وموضع السرّ فيها خصوصية التصرف في الكلمة والحركة، فهي لا تصمت إلا لتُعدّ كيف تتكلم وإن نطقت ففعلاً ظاهر التأثير، إن لم يكن هو واقع العنف، يُحيط به التكليف الشرعي أحياناً لدى الثُلّة، والجانب الشخصي أحياناً أخرى عند الغالب. لقد حملت النجف تربية خاصة بكل ما يخصها كونها موضعاً خاصاً يحيط به أفق خاص.

وكان أبي معنا حينما اجتزت مع أخي الشهيد الدَّرب، وحملناه بداية دراسة فكر، وطَبَعَنا ـ و أنا أعترف ـ بميسم الإصرار والثبات، بل وربما العناد، حيث تولدت فينا مسافات في النفس، امتزجت بعوالم خاصة في الشخصية، وإذ ابتدأنا

مـن الطفولة في قوة الغَلَبَة، وغَلَبَة القوة، اندفعنا في شعور عدم الخشية فجازفنا في مواضـع المخاطـر. وإذ شَـدّنا حفظ القرآن الكريم والشعر وصناعة الأدب ودراسة الحـوزة... شـدّتنا أيام المحرم وصفر حيث فقدنا الحس حينما كانت قلوبنا تخفق للحسـين، إذ مـا كانـت زاوية في ذواتنا إلاّ وهي مملّكة له، وقد نبض به كل عرق فيـنا إذ تَنسّـمه وجداً وعشقه حباً. ولم نكن ونحن بعد ما بين الثامنة والعاشرة من العمـر ـ إذ بـدأنا الدرب ـ إلاّ صور أشخاص تُفْرَغُ كُلّيّاً في مراسيم نسير فيها حفاة ما بين (الثَّلْمة وَعگد السلام)[1] لا نمتلك فيها نَفْساً ولا قَلْبَاً، بل كنّا لا شيء حينما نقف فـي باب الصحن مع الكتل الفاقدة في حب الحسين ودقات الطبل تفرغنا تماماً إلاّ من كربلاء والفداء والدم والبطولة في ذكرى الدم.

إنّني أفخر بأنّ الوالد كان يمنعنا من أن نكون على سَجيّتنا دون ضوابط ما يريد إلاّ فـيما ينظـر إليـنا باعتـزاز حينما نعود متعبين وقد صُبِغْنا بما صُبِغْنا به في القَدَم والوجه والـيد والـثوب؛ لأنّ مـا نعملـه هـو جوهـر ما يريد. لقد كان يحثنا أن نكون في عزاء الحسـين عليه السلام، وكان يسألني حينما كانت المجالس تترى في مسجد الهندي طيلة شهر صفر عن ماذا قرأ الخطيب، ويبدو السرور على محياه إذ كان يسمع منّي ما أتكلم.

بزوغ نجم السيد الوالد في النجف

إنّ الـنجف لا تحمـل إلاّ من ثَقُلَ وزنه حسبما تَزِنُ هي، وكانت موازين السيد رحمه الله ثقـيلة، فَاتَّـزَن ورجُـح علـى سـواه فَأَجْبَـرَ من أَحاطَ به على الانفراج ليأخذ مكانه

[1] موضعان في النجف الأشرف، الأول مكان انطلاق عزاء (المشاعل)، والثاني هو درب المرور إلى الصحن العلوي الشريف.

الطبيعي في العقل النجفي والعلم الحوزوي. ولم تنفع طريقته في أن يتكتم على ما يعمل وما يفكر أو أن (يَـتَدَرْوَش) أو أن يكون وراء الستار؛ إذ بدأت تشير إليه بنانات القوم ليكون في العيان، وينسب إليه الحدث ولعل تكتمه يرجع إلى ما تتابع على أسرتنا من ثقل الأحداث، أيام كُنّا نُمْسِكُ باللّظى لِنُعبّد الدرب حيث نكون في واجهة عَلَنٍ لإقامة الحق وإزهاق الباطل، وتسرب جرّاء ذلك أجدادنا من بلد إلى بلد يلاحقهم الظالم حتى طَبَعَنا التخوّف بميسم الكتمان.

إنّ نظرتي هذه تبلورت من رؤية فاحصة لمجمل ملامحَ في أسرتنا ربطت بين ماضيها وما عِشْتُهُ في حاضرها؛ إذ كنت أرى غلبة التكتم عليها في النظرة إلى السياسة، أو العمل العام، أو الظهور إلى الواجهة، أو التردد في اتخاذ القرار، أو التهرب من تحمل مسؤوليّة!

وبدأ السيد يُعْرَف ونجمه يعلو في المحافل العلمية في النجف، وذلك منذ أواسط الستينات من القرن الماضي، بل وما قبلها، فكان هو (السيد الغريفي) وكانت تلك بداية عودة هذا اللقب في النجف وإحيائه في المحافل العلمية والاجتماعية.

لقد نُسي لقب (الغريفي) أو كاد، إلاّ فيما كُتِبَ عن الأسرة وأعلامها. وتوزع أفرادها اجتماعياً على ألقاب، فعرَّف البعض نفسه بلقب البحراني... والآخر بالصائغ... وثالث بالموسوي... وآخر.. وآخر.

واحتاج زمان الأسرة الغريفية إلى انجلاء، ومكانها الذي تشغله في ساحة المجد العلوي الشيعي إلى جديد إجلاء، فأثبت السيد الوالد ﷺ بما ملك من مزايا وبما حوى شخصه من مواهب أنّه وريثها الحي، فنجح في إحيائها في النجف وأعادها إلى التَجمّع

علـى لقـبها الذي لازم تراثها الضخم؛ إذ هي (من أسمى البيوت مجداً وشرفاً، وأعلاها نسـباً ومذهـباً، وأرفعهـا في المكانة العلمية، والثقافة الدينية، وأشهرها في الملأ الشيعي العلوي، رجالها معروفون بكل فضيلة فيهم، علماء، وأدباء، وزعماء، وفقهاء)[١].

لقد خدم الغريفيون منهج آل محمد بالعلم والدم لأربعة قرون، منذ زمان أن بزغ نجم جـدهم الأعلـى (السيد حسين الغريفي) وحتى ولده (السيد محيي الدين)، وما بينهما من تـاريخ كـتب عـنه معظم من أرخ لما مرَّ به أولياء آل محمد في النجف وكربلاء والبصرة والبحـرين والمحمـرة... وفـي أي مكـان ضـمَّ عَلَماً أو عالماً أو مجاهداً من هذه الأسرة المـباركة. وكتب في ذلك عن بعض أعلامها ـ بما تميزوا به من لقبها ـ الشيخ محمد حرز الدين في كتابه (مراقد المعارف)[٢] وكتابه (معارف الرجال)[٣]، وكذا السيد محسن الأمين العاملي في كتابه (أعيان الشيعة)[٤]، والعلامة الأميني في كتابه (شهداء الفضيلة)[٥].

---

(١) هذا ما ذكره عن السادة (آل الغريفي) العلامة الشيخ عبدالحسين الأميني في كتابه (شهداء الفضيلة): ٣٧٨.

(٢) انظر: مراقد المعارف ١: ٢٧١، عند ذكر مرقد جدّنا الشهيد السيد أحمد الغريفي المعروف بـ (الحمزة الشرقي).

(٣) انظر: معارف الرجال ٢: ١٢١، في ترجمة عمّ جدي (السيد جواد) المرحوم آية الله السيد علي الغريفي، وص٨٢ في ترجمة ابن عمّنا السيد عدنان ابن السيد شبر الغريفي جد الأسرة العدنانية المعروفة في البصرة وما والاها.

(٤) انظر: أعيان الشيعة ٧: ١٤، في ترجمة ابن عمّ جدي (السيد جواد) السيد رضا ابن السيد علي الغريفي.

(٥) انظر: شهداء الفضيلة: ٢٧٠، في ترجمة جدّنا السيد أحمد الغريفي المعروف بـ (الحمزة الشرقي)، والصفحة ٣٧٨ في ترجمة آية الله السيد عبدالله الغريفي، وهو من أبناء السيد عبدالله البلادي.

ولازم السيد الوالد ﷺ درس أستاذه السيد الحكيم وقرّره بما لم يزل موجوداً بين يدي أحاول أن يراه النور عمّا قريب إن شاء الله. واستقلّ تماماً بأستاذه السيد الخوئي بعد أن رحل الحكيم؛ إذ كان يواصل الحضور على الاثنين معاً، وأكنّ التلميذ وأظهر لأستاذه الخوئي أجل تبجيل حتى عُرِفَ بطريقته المؤدبة المخصوصة في الحديث معه عند ابتداء كلامه والاستمرار فيه والانتهاء منه في المناقشة أو الإشكال العلمي.

وكان واضح المنهج بذلك فيما كتب، إذ لم يشر إلى أستاذه في مواضع خلافه معه بما يرى هو ويشارك غيره، وأشار إليه مسّاً رقيقاً إن انفرد برأي خاص به وخالفه، ولعل البعض يعلم أنّ (السيد الغريفي) هو مَنْ أخذ أولاً على توثيق أستاذه لجميع من وقع في أسناد أحاديث (كامل الزيارات) وأنّه هو من فتح باب النقاش مع أستاذه الخوئي، وأثبت ما يراه في قواعده، ثم أشار في الهامش إلى عدول أستاذه عن رأيه حين عدل، فقال ﷺ: (عدل ـ دام ظله ـ عن هذا التفكيك في شهر محرم ١٤١٠هـ وخصّ ابن قولويه بمشائخه فقط؛ وعَلّلَهُ بنظير ما حرّرتُهُ هنا؛ ولذا أبْقَيتُهُ على حاله)[١].

وعرف الأستاذ (الخوئي) تلميذه (الغريفي) مقيّماً له بما يمتلك هو من منهج خاص به في تمحيص الأمور بصورة عامة وفي تقييم الأشخاص بصورة خاصة، إذ يعيد النظر كرة بعد أخرى لإبراز ما يريد ومن يريد. ولا يمكن وفق ما نهج عليه استخلاص ما يهدفه بوضوح فيحتاج ـ وخاصة في تقييم الأشخاص ـ إلى مَنْ يُتْقِن فنّ تصيّد الكلام أو الإحاطة بدلالات التصرّف. وذلك ـ فيما اعتقد ـ أسلوب لسدّ الطريق على مَنْ ليس بأهل للارتقاء أن يكون، مع انعدام القدرة على

(١) انظر: قواعد الحديث، الجزء الأول.

التصريح بذلك، فَيُضبَّب الأمر مع الكُلّ لتخرج نُتَف حديث عن تقييم البعض، ذلك مـن ناحية. ولتعلّق الأمر من ناحية أخرى بإفراغ الذمم فاستدعى غاية الاحتياط في استحقاق الشخص أن يُشار إليه بما يؤدّي؛ لكونه قادراً على ذلك.

وتَقَسَّـم مـن يحـيط بالسـيد الخوئي بين مَن اعتمد عليه في الظاهر وبين مَنْ تَـرتَّبَ لـه أن يكون عَلَماً في المستقبل، فكان في عباءة الظل يتهيأ لأن يأخذ مكان التقلـيد. وهـؤلاء هـم الحزمة الخاصة المعروفة بفضلاء الطلبة، وكان منهم ـ في ما اسْتكشِـفَ مـن السـيد الخوئـي ـ السـيد محيـي الـدين الغريفي، وكان لافتاً اهتمامه الخـاص به، والإحالة عليه في جواب ما يُسأل عنه إن حَضَر والالتفات بالتساؤل عن وجـوده إن غـاب، وحرصه على أن يكون في النجف أزمان الأزمات، حتى أنّه ﷺ استقبل مَـنْ عـاده ـ حـين مـرض وأدخـل مشفى في بغداد ـ واعترض على حضـور السـيد الوالد ﷺ لعيادته، بل وطلب إليه الرجوع من فوره إلى النجف. فرجعتُ معه وأنا مأخوذ بالأمر من السيد وكامل الاستجابة من الوالد.

لقـد قال لي حينما أخبرته بوفاته بعد أن صفق بيده ودمعت عيناه: لقد رحل ولدي، ثم سكت هنيئة وأردف: لقد رحل سيد فضلاء الطلبة العرب في النجف.

الأحداث في عقدين

وتـتالت الأحداث سراعاً في عقدي السبعينات والثمانينيات من القرن الماضي، وأبـرز ما يمكنني أن أتحدث فيه ـ حيث دخلت شخصية السيد الوالد ـ أحداث صفَر، وكنّا بعض من أدار رحاها، إذ تحركنا شِقّاً مِنْ حَمَلَتِها وتحميلها منذ بدايتها في النجف وحتـى كـربلاء، وحَفَظَ السيد الوالد مجموعتنا إذ تجمّعنا في حسينيته في كربلاء، وكنّا

أكثـر من خمسين شاباً. ودَبّرَنا ـ رضوان الله عليه ـ في تلك الأجواء الرهيبةَ وحَزَمَنا عن مخاطـرها برسـوخ فكـره، وأخفانـا فـي ظل شخصه، فواجه ثلاث مرات رجال الأمن يجيـبهم ـ إذ جُـنّوا ـ فـي استفساراتهم عن وجود شباب نجفي لديه، وداراهم بحزم حيـنما أصـروا علـى تفتـيش الحسـينية. ثـمّ هـيأ لكل واحد هُوِيَّة وثياباً غير ثيابه وخرجنا متسللين بعد ثلاثة أيام من مكوثنا في الحسينية وهو معنا.

لقـد كانـت أحداث السبعينات بصورة عامة موجات متتالية لم يكن في ذهن السيد الوالد ـ بما كان يصرّح ـ أن تجري بالذي جرت عليه، وحين أسْتَرجِع ما كـان يقوله ويُرشِد إليه فأنا على بينة اليوم من أنّ الانسياق كان حقيقياً وراء ضبابية النظرة في التقدير لموازين القوى. لقد طُبِعْنا في النجف آنذاك مهتزّين ونحن نظن بأنّـنا قد أمسكنا بما نريد، ولكنّنا في الحقيقة لم نكن نمتلك حقيقة التأثير الحقيقي، أو هكذا دفع بنا صنّاع السياسة فانجرفنا دون أن نحدد الملامح التي نريدها، فتصيّد شبابَنا نَزْفُ الدم.

ورغـم انقطـاع التصـاقي بالسـيد الـوالد في الثمانينيات، إلا أنّ جريان الصلة لم يـنقطع، وكانت بيني وبينه بما كان يُدَرّس ويناقش عبر أشرطة التسجيل حيث تابعته مُفَصّـلاً. وأحاطـت بـي الأحـداث بعنف ويشاء تتابعها أن آوي إلى بيته خلال تسعة أشـهر، وكـنّا نـتابع مـا يجري عن أسرتنا من خلال رَصَد ضعيف يتنقّل فيه إلينا الخبر مشوشـاً تـارة ومُعَـتّماً تارة أخرى، وقد نُبّئنا بأنّ السلطان قد قَلّب عَنّي كل شيء وكان لابد لي ـ حينئذ ـ من الخروج من بيته إلى مكان آخر.

وواصـل السـيد ـ فـي أثـناء كل هذا الحدث ـ درسه وتدريسه، حيث ما كان

لأحد أن يواصل بمثل ما مرّ به وفي جزء مما عاشه من ظرف، ولقد امتلأ مَدْرَس (مدرسة السيد كاظم اليزدي) بطلبته، وتخرجت على يديه دورات عديدة في دراسة كتب اللمعة والمكاسب والرسائل والكفاية. وكان مَنْ يريد أن ينهي ـ من مجدّي حوزة النجف ـ في تلك المرحلة دراسة السطوح العالية بفهم حقيقي ينهيها على السيد الغريفي، ثم يتهيأ وبجدارة لحضور البحث الخارج.

وحينما اشتدت الأزمة في السبعينات وهرب من هرب من الطلبة وسُفّرَ من سفّر وسُجِنَ من سجن انقطع عن التدريس، ولكنّي أتذكر بأن شيخاً أعرفه كان يأتيه إلى البيت لينهي عليه مبحث التعادل والتراجيح في (فرائد) الشيخ الأنصاري، وكانت السلطة تتهيأ لتسفير ذلك الشيخ.

إنّني لا أريد أن اعدّ أسماء من تخرّج على يديه وهم جلٌ من درس في النجف تلك الفترة تقريباً وللكثير منهم اليوم مواضع علمية أو أدبية أو حتى سياسية في كل من العراق وإيران ولبنان والبحرين والمملكة السعودية وهم يذكرون ما كان من السيد عليهم من حُنُوّ خاص لم يجدوه عند مثيل له.

وطلب منه طلبة النجف أن ينتقل إلى بحث الاستدلال الذي يسمى بالبحث الخارج فسكت، ثم استجاب بعد أن طلب منه ذلك أستاذه الخوئي واختار له أن يدرّس بحثه في مدرسته الفخمة التي أنشأها في الجهة الغربية من الصحن الحيدري الشريف وأسماها (دار العلم). وَوَثَّقَ السيد ـ رضوان الله عليه ـ ذلك إذ كتب (ابتدأت في تدريس المكاسب المحرمة (خارج) يوم الأحد ٧ ربيع الآخر سنة ١٤٠٥هـ فاستغرق مدة سنة وشهر ويومين. وابتدأت في نفس اليوم بكتاب

البـيع). وبعـد مـدة مـن هـذا التاريخ هددته السلطة بوضوح بترك التدريس فأعلم أستاذه الخوئي بذلك ثم انقطع.

وألمـت بالسيد الوالد في هذين العقدين آلام شخصية لا يسعني أن أدخل في كشف أحداثها ولكنّني أقول: إنّه احتسبها عند ربه، وجرى فيها صابراً برباطة جأش وقوة جنان ... ولما كانت العاطفة تشغل حيزاً من شخصه والتحسس للأمر الحادث هو ما طُبِعَ عَليه، فلقد أفرز الفعل النفسي على بشريّتِه ضغط ما تراكم عليه في ذلك الظـرف فقد بدأ جسده بالذُبول وقلّت ساعات اشتغاله بالكتابة، وهو المنهوم الذي لا يشبع من التنقيب والبحث والحوار العلمي.

إنّ الـبعض مـن الـناس يجنـي على نفسه، والآخر يجني على أُسْرَتِه، والثالث يجني على أمّة بكاملها، وقل جَنَت الأحداث التي ألمّت بالسيد الغريفي ومحدثوها علـى الأمة بما عطلته من بحث وتفكير وكتابة، (ونعم الحكم الله، والموعد القيامة، والخصيم محمد).

منهج السيد في التفكير

حينما تكون المسيرة متعددة المفاصل لابد أن تجتمع روافدها في مكان واحد إن كان المنهج واحداً، وحينئذ يتسابق البارز في كل رافد مع غيره لأن يبرز، وذلك من حقه، ولكن ليس من حقه أن يعمل في الزمان هو ليحرف المسار باتجاهه دون الآخرين، ووفق طبيعي المسار لابد أن يكون فرد واحد في كل مسيرة لا يُشْبِهُ غيره بمـا يفكّـر ولا يـتماثل معه سواه بما ينهج، وكان السيد من أولئك الذين أظهرتهم المسـيرة من بين معاصريه، فامتلك منهجاً فكرياً وطريقة شخصية خاصة به، وكوّن ـ فيما

كتب وتكلّم ودرس ودرّس وناقش ـ خطّاً وازن فيه بين المعلومة وطريقة فهمها أو تفهيمها، معتمداً ما تميز به من سليقة فريدة في التفكير، وتركيبة شخصية خاصة في توجيه الخطاب والتفهيم، إذ يتناسب التفهيم عنده مع مقدار ما يحيط السامع من قدرة على الاستيعاب وكمية ما يتقبّل من معرفة، أو يلتفت إلى عمق استعمال الكلمة.

لقد امتلك السيد في تدريسه ذوقاً خاصاً في استخلاص مادّة الدرس وتقديمها لطلبته بعذوبة وسلاسة مع عمق إحساس بما يراد، وإحاطة فهم عربي محض بجوانب ما يراد.

وخَبَرْتُ طرائق وأساليب أساتذة وحاملي معلومة من أعلام حوزتنا المباركة أو ممن اسْتَدْرَجْتُ معه دارساً في الدراسة الأكاديمية، وعشت مع السيد الوالد بما درّسني في (المغني) و(اللمعة) و(الكفاية) وشطراً من (المكاسب) وما استمعت إليه حينما بدأ معي البحث الخارج على (الكفاية)، فكان نسيجاً وحده بما يجري على لسانه مما يهضم من فكر، وما يركّز على كيفيّة التعقل بمستوى ما نَتَعَقّل، إذ ينتقل بالفكرة من النظر إلى نَظَرِ غَيْرِه على مرتكزات ما يعلم، لخلق روح التقبّل عندنا، وتحديد موازين الإصغاء.

لقد كان شَرْحُ ما يعلم فناً عنده، وتعريف تلامذته مدار الكتاب الذي يُدَرِّسُه ذوق جميل، إذ تتبسط بين يديه المعلومة فيسبكها ثم يرسلها في التوضيح؛ ليعود على ما بدأ من نقطة ما انتهى من المطلب الذي بين يديه. ويجتمع كل ذلك عنده في بحر تفكيره وغزارة علمه وتلاحقات منطقه وترادفات ألفاظه مازجاً ما يبحث بما يتناسب من نكتة أدبية أو شعرية أو بلاغية أو قول مأثور، متسائلاً كثيراً عن إعراب جملة أو كلمة، دون أن نحسّ أنّ ما قاله حشو أو خروج عن موضوع ما كان يدرّسنا به.

وكان السيد ـ قدست نفسه ـ حريصاً جداً على الدرس، فيؤديه مهما حفّت به مشاغله، وكان يقول لي: (قل للشغل: إنّ عندي درساً، ولا تقل للدرس: إنّ عندي شغلاً). ورغم أنّه كان يُدَرِّسني داخل الدار ـ وأنا ولده ـ إلا أنّه كان حريصاً على مظاهر التدريس وآدابه من الزيّ الكامل، إلى انتظاري في المكان المحدد للدرس، إلى الدخول والسلام والقيام، ثم أجلس معه جلسة التلميذ، وزاملني ذلك في شَطْرٍ من دراسة (اللمعة) صهري حجة الإسلام والمسلمين (الشيخ محمد طاهر الساعي) وفقه الله.

إنّ اجتماع فضلاء الحوزة النجفية ـ أو أيّ من طلابها المُجدّين ـ في أي مكان يعني عقد منتدىً للنقاش، حيث تحرر مسألة ليبدي كُلٌّ منهم ما يراه على مقدار ما يحمله من علم، وتلك حلبة لإبراز الفحل من العلماء حيث لا يُلْتَزَم بفرع فقهي أو أصولي أو موضع أدبي أو شعري، أو فلسفي... أو أي علم يتطرق إليه التدريس، وعلى هذا يكون الداخل في النقاش هو مَنْ يثبت استحضاره لما تعلّم فأتقن ما تعلم.

ولقد كان السيد ﷺ هو الفارس المحلّق إنْ حضر، وأمام عيني كانت هناك مجريات نقاش كثيرة، وكَمُرْتَكَزٍ تمثيل لما أقُول، ذلك النقاش الذي دار حول إحدى مسائل الرضاعة على مائدة طعام لأحد فضلاء الحوزة، فتكلّم الكل والسيد ساكت، فطلب المضيّف من السيد أن يتكلم، فاندمج ﷺ وشقّق المسألة وَفَصّلَها وَقَدّمَ الدليل على كل قول ثم نقض على الكل وتوصل إلى ما يرى هو وخالف الجميع فيما طرحوه في رأي خاص به، وسكت الكل ولم يجب حتى بعد أن قال مضيّفهم: إنّي ما سمعت بهذا ولا قرأت، وسأكتبه حينما ننهي مائدتنا، وابتسم.

إنّ السيد ﷺ صاحب مواهب متعدّدة، ومزايا وقابليات متفردة إذ لم يكن الفقه

والأصـول والحـديث حَلَبَـته بل الأدب، والشعر، وعلم الأنساب، والتاريخ، والأحداث، والشواهد. وهو من نوادر من امتلك ناصية الكلام وشجاعة الخطيب ـ في حوزة الـنجف ـ بلغـة فصـيحة يسترسل بها ويتتابع دون أن يَلْحَنَ في كلمة أو يتلكّأ في مقـولة، ويجري ذلك في ارتجالٍ ودون سابق تحضير منه وفي شتّى المواضيع التي يستدعيها المقام.

وأدبـه ـ حيـنما يكـتب ـ أسـلوب رفيع في امتلاك جمالية الكلمة في المعنى، يجمـع بين القوة والسلاسة والوضوح. لقد أحسن توظيف ذلك في ما كتب فَطَلَب إلـيه أسـتاذه أن يكتب ما ترجَمَ بهِ نفسَهُ في كتابه (معجم رجال الحديث)، وأثبت الأستاذ في معجمه ما كتبه السيد الغريفي عن لسانه.

وكـان السـيد ﵀ لا يرضـى أن يعلـم عـن مواهبه أحد خارج ما يعرف عنه من رسـوخ فـي نطاق الدراسة الحوزوية؛ ولذا كتم الكثير مما عنده، ومنه أنّه ذو باعٍ طويل فـي فن التاريخ الشعري، وقد أقول عن قلّة من يباريه في سرعة ما يكتب وفي عمق ما يـؤرّخ بـه. لقـد كان يصمت قليلاً في الحدث الجاري ثم ينظم ويبدع، وقد فعلها أمام الجمـع عـند وفاة أبيه؛ إذ اتكأ على الحائط ثمّ طلب من أحدهم أن يكتب منه ما يلقيه علـيه. وكـذلك فـيما أرّخ وفـاة أحد الأعلام ممن يرتبط به بإلفة محبة واحترام. وتميّز تاريخه الشعري بِقِصَرِه وعمق معناه وإتقان فنّ التورية فيه.

إنّ شعر السيد ﵀ صورة ما يحسّ بداخله، وهو على قلّته نفثاته هو ومشاعره بمـا يـدور حوله يكتبها فورة في كلام شاعر. ولقد كان يتقن ﵀ النظم باللهجة الدارجة، وكأنّه يصوغ معنى الشعر الفصيح، ويقربّه من الفهم العام المتداول.

واهـتم السـيد ﷺ ببعض ما يوجد من غريب علوم اندثر الاهتمام بها، لقد كان يكتب في أوقات فراغه عنها ويلتفت إليّ وهو يقول: إنّ هذا ليس للنشر يا ولدي؛ إذ ليس كل ما اكتبه مسموحاً لك أن تنشره بعدي.

وبكّـر السيد الوالد ـ قدست نفسه ـ في كتابة نتاج فكره، ونشر ما كتب، وكان باكورة أعمالـه كـتابه (آية التطهير في الخمسة أهل الكساء). ثم وَجَدْتُ عنده رسالة في (المطلق والمقيد) أرخ انتهاء ما كتب فيها عام ١٣٨٤هـ قائلاً: بعد مرور سنين على تحريرها.

ورأى السـيد دقّـة مـباحث القبلة والوقت حينما كان يدرّس كتاب اللمعة، ولمس الصـعوبة التـي تـواجه طالـب العلـم فـي عملية الاستيعاب؛ لعدم تيسّر النظرة الفلكية الواضحة لديه، فصعب عنده الربط بين اللغة الفقهية وبين الظاهرة الفلكية موضع اعتماد الحكـم الشـرعي... فكـتب (الوقت والقبلة في الفقه والهيئة)، وقد وفقني الله فأخرجتُهُ وبوّبتهُ وحَقَقْتُهُ وعلّقتُ عليه ونشرته فانتشر والحمد لله.

وألـف الـوالد ﷺ هـذا الكـتاب الذي بين أيدينا وسمّاه بـ (قواعد الحديث)، وهو نسـيج كـتابة في علم الحديث لم يسبقه إليه أحد، على أنّنا نفتقر إلى من كتب ويكتب في هذا المنحى من العلم على كثرة ما كتبنا واجتهدنا في الفقه والأصول. واطّلع أستاذه الخوئـي على ما كتب فيه في أوائل السبعينيات من القرن الماضي، وكتب له ما فُهِمَ أنّه اعتراف منه باجتهاد تلميذه (السيد محيي الدين).

وعـرف هـذا الكتاب جيداً في المحافل العلمية الخاصة والعامة بعد أن نُشِرَ جزؤه الأول، بـل صـار مـرجعاً لـبعض الجامعـات الأكاديمـية والحوزوية التي تُعنى بدراسة الحـديث، أو المقـالات التي تنشر عن هذا الفن في المجلات المتخصصة. وما أن قدّم

جـزأه الثانـي حتـى أَخْفَتْهُ رقابة المطبوعات العراقية في وزارة الأوقاف وادّعت أنّه فُقد ولـم يستخلصه ويستخرجه منهم إلاّ بعد زمان ووسائط متعددة، وكانت النتيجة النهائية أن خُتِمَ على كل ورقة فيه: يُمنع طبعه!

وطلـبت مجمـوعة من فضلاء الحوزة أن يدرسهم السيد قواعد الحديث على نهـج الـبحث الخـارج فاسـتجاب لهم واستمرّ يدرسه لثلاث دورات، عنّت له في أثنائها أفكار أضافها إلى ما كتب.

لقـد أضْـناني البحث والتعليق في هذا الكتاب، وبعد جهود ثلاث سنوات بين التحقيق والتعليق والتنقيح والتصحيح، وفي أثناء الأحداث التي مرّت بها النجف في العام قبل الماضي سقطت قذيفة هاون على داري، وقد كنت قد خرجت من مكان سـقوط القذيفـة أنـا وأسـرتي قـبل دقائـق، فأنجانـا الله، ودُمِّر تعبي واشتغالي بقواعد الحـديث؛ إذ نُسِـفَت كل النُسخَة المحققة، وأعدت مرّة أخرى التحقيق سريعاً منذ سنة ونصف، وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفّقني لإكماله ولو على يسير ما أنتج فكرياً.

كانـت تقريرات السيد الوالد ﷺ لدرس أستاذه الخوئي مدار اعتبار؛ وذلك لتميّزه بملاحقـة ما يقوله أستاذه، ولصفاء ذهنه، ولقدرته على الاستذكار، ولمناقشته الرصينة لـه أولاً بـأول؛ ولهـذا فقد استعار أَجْزاءَها بعضُ المقرِّرِين لدرس السيد الخوئي ولم يكـن السـيد يمانـع فـي أن يسـتفيد أحـد من نتاجه، ولقد استلمت آخر جزء ممن اسـتعاره بعد الأحداث في التسعين إذ كان يلحّ على استعادته وأرسلني رغم خطورة الوضع آنذاك وتوتّر الأجواء لِتَسَلُّمِهِ منه.

لقـد درّس السيد وكان مميزاً فيما درّس، خاصة كتابَي الكفاية للآخوند الخراساني

و(فرائد الأصول) للشيخ الأنصاري ـ وكذلك مكاسبه ـ دورات متتالية، وعلّق على المكاسب بثمانية أجزاء فُقِدَ منها جزء فاضطر إلى إعادة تأليفه. ولكنني آسف إذ أشْغَلَهُ الحَدَث الأُسَرِيّ الخاص والجو الإرهابي العام عن إكمال تعليقته على (كفاية الأصول) وكذلك إكمال ما كان يكتبه من الجزء الثاني من كتابه المهم (السادة الغريفيون).

وأعدّ السيد في زمان أستاذه الخوئي ما كان يُسْأَل عنه من مسائل كتبها وأجاب عنها على رأي أستاذه الخوئي وعلّق عليها برأيه، ويبدو أنّه كان يعدّها كرسالة عملية في وقتٍ ما بأسلوب جديد هو غير الأساليب المتعارفة، استقاه من خلال اختلاطه المباشر بالناس وَتَبَسّطِهِ معهم فَنَظَرَ أنّ ما ينفع هو ليس ما يكتب على نهج ما يكتب من الرسائل العملية.

وألمّت بالنجف موجات ضد المرجعية وَوُزّعتْ كتب تحت أنظار السلطة في الصحن الحيدري تنال من علماء آل محمد بأسلوب يخدع القارئ بأنّه علمي، فنشر السيد كتابه (الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم وغيبته)، وكان له صدىً واسعٌ، إذ طبع في لبنان وغيرها أكثر من عشرين مرة.

لقد كان السيد كنزاً علمياً نذر كل حياته لعلوم آل محمد، وهو شخصية لم تدعه الدنيا أن يستقر فأوذي في نفسه وفي ولده وفي فكره وفي إنتاجه.

لم تكن الحياة العلمية في النجف تنفتح على الخارج إلا في مناهج محددة؛ وذلك خشية الاتصال بالسلطان، ولم يكن السيد ليخرج عن منهج الحوزة فيما ترى رغم أنّه متفتّح فيما يرى، إذ يهتم اهتماماً بالغاً بما ينشر ويقرأ عنه أو يستمع. لقد كان يلاحق المؤتمرات العلمية والإسلامية التي تعقد هنا وهناك ويعلّق عليها، وهو

مـن أوائل الذين طرح نقد ما قيل عن عدالة الصحابة وناقش ذلك بعقليّة علميّة رصينة. ومـن أوائل الذين اهتموا بالكتابة عن المرأة حيث نشر مقالاته في مجلة الأضواء النجفية ثم كتب كتابه (مع دعاة التبرج).

إنّ الحوزة في النجف ـ على ما أعلم ـ كانت لا توافق على أية عملية يقوم بها أيّ مـن رجالاتهـا لـبلورة شيءٍ يَسْتَجِد، وبذلك سار السيد ﷺ رغم أنّ ما يفكّر به يتقدم على عصره بسنوات طوال.

أحداث التسعين

بعـد موجة الإرهاب التي أتقنت صناعتها السلطة وما استمر من الحقد الطائفي علـى شـيعة آل محمد، وإثر الهزيمة النكراء للحكام الرعناء وهروبهم من الكويت، تَحَـرّك الشـارع العراقـي، وكـان قلـب ما تحرك هو النجف، وكان الحدث ضبابياً حسـب تجربة السيد ﷺ، وهو لا يمكن أن يُقْدِم على خطوة في رأي أو فعل ما لم يَـرَ قـبل الخطو موضعه، ويقدّر نتائجه المستقبلية، وفوق هذا تميّزت خطواته التي اختصّـت بمقـررات تخـص العقـيدة بنسـبة عالـية من الشك بالحدث حتى يثبت العكس، وكان هدير المدفعية الأول للانتفاضة في النجف مفاجئاً للسيد، أما أنا فقد كـنت أعرف بعض توابع الحدث وأخبرته عن إرهاصات للتحرّك فقال لي: ومَن؟ قلـت: لا أدري! فقـال: حتـى نـرى! وجلسنا ننتظر. حتى أن قُرِعَ الباب وجاءنا من جاءنـا ظهـراً وكـان شيخاً صديقاً لي، ففتحت الباب ودخل مبتسماً قائلاً بحزم: إنّ السيّد ـ يعني الخوئي ـ يريد السيد ـ يعني السيد الوالد ـ فعرفت فجئته وهو في سِنَةٍ مـن قيلولـته بعد الظهر، وأَخْبَرْتُهُ فَنَهَضَ مسرعاً وأوصاني بعدم الخروج، ثم عاد في

الثانية بعد منتصف الليل منهكاً ولم يتكلّم، وفهمت بعد ذلك أنّه حاور أستاذه الخوئي طـويلاً ولم يدع له منفذاً دون أن يكون على رأس مَن اختارهم لإدارة مدينة النجف بعد اختلال النظام وسريان القتل والنهب والحرق في كل مكان فيها...!

أنـا لا أريد الدخول في تفاصيل أحداث ما زالت طرية وجُل شهودها حضور، ولَعَلّـي استنطق بعض الخصوصيات في المستقبل حينما سوف أتحدث عن جهالة المَبدَئـي الـثابت بمبدأ المصلحة في تسيير الروابط، وعدم استيعابه لإحلال موقف المـتقلّب محـل الموقـف الـثابت بـناءً علـى متطلـبات الحـال أو المحل! لقد ملأ المَبْدَئيُّون التاريخ صناعة فكرٍ وصياغة عمل، وكان ما طَرَحَتْهُ مبدئية السيد ﷺ في تلـك الانعطافـة عن دراية بتسلسلات التاريخ، حيث آمن بحاجة شيعة العراق إلى قدرة مجردة على قراءة هذا التاريخ، ينعتقون بها من محيط من لا يفهم منهم، ولقد احتجـنا مـنذ انتفاضـة شـعبان وحتـى اليوم ـ كما أرى ـ بل وَجَبَ علينا أن نقدّم التدبير على استنطاق التاريخ ـ كما كان يريد السيد آنذاك ـ لعدم نفع الاستنطاق وَحْـدَه لـنا نحن شيعة العراق، حيث تدور بنا وتتحكم الخصوصية الخاصة. لقد أراد البعض آنذاك أن يخرج عن التدبير، بل أن يجعل وراءه حتى استنطاق التاريخ! فتكلّم السيد ساعاتٍ طوالاً نفع في جزء يسير منها و... أُردّدُ الحوقلة!

لقـد كان السيد والدي قرب أستاذه الخوئي، وقد أوكل إليه ما أوكل. أما نحن فقد دَخَلْـنا الحـدث ـ فـي الشـارع نقاوم حتى النهاية ـ دخول عقيدة رغم علمنا بأن المسيّر حتـى فـي أحـرج اللحظـات هـو لغـة المصـلحة، ويـتقدم في النهاية العُرج ذَوو الهمم المشلولة والكلمات المعسولة؛ لأنّهم الأوفق على كسب التنازل.

وسقطت أول قنبلة للسلطة على النجف، وتلتها الثانية والثالثة، فكان السيد يهمس بِمَ حَذَّرْتُكُم؟! ولِمَ سُقْتُ إليكم الدلائل وطلبت إليكم التدبير؟! وعشنا ليلة قصف صدّامي بمدفعية وصواريخ لا يعلم مداها إلا الله! لقد وافَقَتْ كلُّ المنطقة على ذاك المطر الصاروخي وبكلّ حكامها! ومازالت لديّ تسجيلات المصرحين وبعض الوثائق...

وانتقلنا إلى بيت آخر في مكان آخر... ولبس (السيد الوالد) ثيابه في الصباح وخرج إلى بيت (السيد الخوئي)، وما أن وضع على باب الدار رجله حتى أنّهال مطر المدفعية وصواريخ (الأرض أرض) من جديد، فذهب يتمشّى يريد سيارة تقلّه فلم يجد... وجاءه رجلان يركضان وهما يعرفانه، فأمسكاه بقوة وهو يريد أن يقطع شارع المثنى باتجاه بيت السيد الخوئي ﷺ مشياً، وفي كل موضع كانت تقع فيه قذيفة، لقد أتى به هذان الرجلان إلى الدار عنوة وهما يردّدان إنّ مسيرك إلى هناك انتحار.

أنا آلم من استذكار ما جرى؛ لأنّ أمامي هو مسيل دم، وقد رأيت! وحديثي عمّا عَمِلْتُ وَعَلِمْتُ عن تلك التجربة المرّة وما فيها من انسحابات وتراجعات، بل و...! هو نزيف متواصل، ولكنّني أقول بأنّ الحدث قد أَزِفَ على نهاية حياة وليّ من أولياء الله؛ إذ مرض ﷺ بعد أن تَشَرّدْنا ستّةَ أشهر ننتقل بين دار ودار مُلاحَقِينَ، وأَمَضَّ به المرض جرّاء الهم الذي أصابه ولحق السيد ﷺ بربه في صبيحة الثالث عشر من شهر رمضان، وقبل أن يسلم الروح قال لي: اذهب إلى سماحة السيد الخوئي وخذ إذْناً بالتصرف بمال موجود تحت يدي وأخبره بوفاتي. فأخبرت

السيد بوفاته فبكى رضوان الله عليه - وكان يقف إلى جنبه ولده الشهيد السيد محمد تقي ﷺ - وقال: لقد مات ولدي، وبكيت معه وقبّلت يده وقبلني من جبهتي، وخرجت وجهزت له المقبرة وواريته إلى جوار جدّه علي عليه السلام.

السيد محمد رضا

السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

النجف الأشرف في ٤ جمادى الآخرة ١٤٢٧هـ/ ٣٠ /٦/٢٠٠٦م

مقدمة الطبعة الأولى

كلمة حول الكتاب

تفضل بها أستاذنا محقق علمي الفقه والأصول وأستاذ الحديث والتفسير آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي دام ظله، فنشرتها مشفوعة بشكر جزيل سائلاً من الله جلّ شأنه أن يمد في عمره الشريف ليرتوي رجال العلم من منهله العذب أنّه سميع الدعاء.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه وافضل بريته محمد وعترته الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين .

وبعد فان البحث عن الحديث وقواعد العمل به من أهم الابحاث التي يحتاج الفقيه الى تنقيحها والاجتهاد فيها كاجتهاده في اصول الفقه . ومع كثرة ما كتب في الاصول نرى الكتابة في شؤون الحديث نادرة جداً

ولذا نشكر الله سبحانه أن وفق ولدنا الفاضل المهذب العلامة المحقق ركن الاسلام قرة عيننا السيد محيي الدين الموسوي الغريفي لتحرير هذه المباحث ، فانا قد سبرناها واجلنا النظر فيها فوجدناها حافلة بمزايا خاصة ومسائل حققها المؤلف لا يستغني عن تفهمها طلاب العلم . وقد بحث فيها عن الاصول الرجالية وقواعد الجرح والتعديل وغيرها

فقد أجاد دامت افاضاته في ما كتب ، ولا غرو فانه حليف الدراسة العالية في النجف الاشرف وحضر ابحاثنا في الفقه والاصول عدة سنين . فلله تعالى دره وعليه سبحانه اجره والحمد لله اولاً وآخراً حرر في ١٦ / شوال المكرم ١٣٨٨ هـ ابو القاسم الموسوي الخوئي

كلمة أستاذه الإمام الخوئي دام ظله عند عرضه الكتاب عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه وأفضل بريته محمد وعترته الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد:

فإنّ البحث عن الحديث وقواعد العمل به من أهم الأبحاث التي يحتاج الفقيه إلى تنقيحها والاجتهاد فيها كاجتهاده في أصول الفقه، ومع كثرة ما كتب في الأصول نرى الكتابة في شؤون الحديث نادرة جداً.

ولذا نشكر الله سبحانه أن وَفَّقَ ولدنا الفاضل المهذب العلامة المحقق ركن الإسلام قرّة عيننا السيد محيي الدين الموسوي الغريفي لتحرير هذه المباحث، فإنّا قد سبرناها وأجلنا النظر فيها فوجدناها حافلة بمزايا خاصة ومسائل حققها المؤلف لا يستغني عن تفهمها طلاب العلم. وقد بحث فيها عن الأصول الرجالية وقواعد الجرح والتعديل وغيرها، وقد أجاد ـ دامت إفاضاته ـ فيما كتب، ولا غرو فإنّه حليف الدراسة العالية في النجف الأشرف وحضر أبحاثنا في الفقه والأصول عدة سنين، فلله تعالى درّه وعليه سبحانه أجره، والحمد لله أولاً وآخراً.

حرر في ١٤ شوال المكرم سنة ١٣٨٨هـ.

أبو القاسم الموسوي الخوئي

تقديم الطبعة الرابعة

لمستُ احتياجاً ملحاً في الدراسة العالية في النجف الأشرف لوضع كتاب يبحث عن قواعد الحديث وشؤونه وما عرض لها من صقل وتطوير، فزاولتني فكرة القيام بذلك، وكان وليدها هذا الجزء الأول من الكتاب.

ولما أن صدر عام ١٣٨٩هـ حَظِيَ بقبول رجال العلم، فرغّبوا إليّ في عرض بقية بحوثه ليسهل الوصول إليها، ونزولاً عند رغبتهم وتتميماً للغرض بذلت الجهد في نشر الجزء الثاني منه فحالت دونه ظروف خاصة[١].

وقمت بتدريس الجزء الأول وشرح بحوثه لطلابي، وحدث من خلال ذلك إضافات مهمة وملاحظات قيمة.

وهاهو بين يدي القارئ الكريم في طبعته الرابعة بإضافاته وملاحظاته التي خلت منها طبعاته السابقة، وأردفته بالجزء الثاني الذي بقي رهين البيت حفنة من السنين.

وغاية أملي أن يحظى هذا الجهد بقبول الربّ جلّ شأنّه فإنّه غاية آمال العارفين.

المؤلف

---

(١) الظروف التي يشير إليها السيد ﵀ هي منع رقابة المطبوعات العراقية في حينها من إصدار الجزء الثاني، وقد أخفوه لمدة طويلة وادعوا ضياعه، ولكن السيد ﵀ باشر مجهودات كبيرة لاسترجاعه منهم، وقد ختموا على كل صفحة منه (يمنع من النشر)، ولا زالت تلك النسخة محفوظة لدينا بختم رقابة المطبوعات العراقية.

المقدمة

بحـوث هذا الكتاب عرض ودراسة لأصول العمل بالحديث الحاكي للسنّة[1]، أحد مصادر التشريع الإسلامي الأربعة.

واحتـياج الفقـيه إلـى السنة في استنباط الحكم يفوق احتياجه إلى مصادر التشريع الأخـرى، الكـتاب، والإجمـاع، والعقـل. فإنّ آيات التشريع في الكتاب العزيز معدودة، واشـتهر أنّهـا نحو من خمسمائة آية مع المتكرر منها، وإلاّ فهي لا تبلغ ذلك[2]. أكثرها مطلقـات قـيدت بالسـنة، وبعضـها مجمـلات فسّرت بها. فالعمل بجميع تلك الآيات الكريمة ـ مع قلتها بلحاظ كثرة الأحكام ـ لا يكون إلاّ بتوسط السنة.

والإجمـاع التعبدي التام إنّما ثبت في موارد قليلة؛ لاستناد المجمعين غالباً إلى دليل آخر، فإجماعهم مدركي لا حجية له.

والعقـل قاصر عن إدراك ملاكات الأحكام وعللها التامة إلاّ في موارد نادرة لا محيص له من الحكم بها، كحسن العدل، وقبح الظلم.

فلـم يبقَ لدينا إلاّ السنة التي ضاقت بها أصول الحديث ومجاميعه، فإنّها وافية

---

(١) وهي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره.

(٢) كنز العرفان: ١٤.

بما يحتاج إليه الفقيه في فتياه وإن كثرت في العبادات وقلّت في المعاملات، فيكون البحث عن الحديث وقواعده من أهم الأبحاث عن مصدر التشريع وأصوله.

ولذا اهتم الفقهاء قديماً بشأن الحديث، وأجهدوا أنفسهم فيه حفظاً وتدويناً وتفسيراً، ويشهد بذلك ما وصل إلينا منهم من كتب وآثار جروا على نهج السلف الصالح من أصحاب النبي ﷺ والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، فإنّ اهتمامهم بالحديث غني عن البيان.

والحديث قد يتواتر سنداً بحيث يحصل العلم بصدوره عن المعصوم عليه السلام فيجب العمل به لذلك؛ لأنّ العلم حجة ذاتية بدون توسط تعبّد شرعي، وإن اختلف في أنّ العلم الحاصل بالتواتر ضروري أو نظري[١].

---

(١) اشتهر أنّ العلم الحاصل من التواتر ضروري، أي بديهي لا يحتاج في حصوله إلى مقدمة تلحظ أولاً؛ ولذا نعلم علماً قطعياً بالمتواترات مثل وجود مكة والهند بلا توقف على شيء، كما أنّ العوام والصبيان الذين لا قدرة لهم على النظر يحصل لهم ذلك العلم، فيدل على بداهته وأنّه يحصل اضطراراً للإنسان بعد حصول مبادئه.

وقال جماعة: أنّه نظري يتوقف حصوله على إحراز مقدمتين، إحداهما: العلم بأنّ المخبر عنه محسوس. الثانية: أنّ الجماعة المخبرين لا يتواطؤون على الكذب.

وحرر الغزالي المقدمتين بشكل آخر، فذكر الثانية وجعلها كبرى، وضم إليها صغراها، فقال: (فإنّه لابد فيه من حصول مقدمتين، إحداهما: أنّ هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع. الثانية: أنّهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة). فبعد تأمل الإنسان في هاتين المقدمتين يحصل له العلم فيستند إلى اختياره.

وفصل آخرون، وهو المنسوب إلى السيد المرتضى والشيخ الطوسي في (العدة)، وتبعهما المحقق القمي فصرّح بأنّ المتواترات على قسمين، أحدهما: ما يحصل بعد حصول مبادئه اضطراراً وبدون كسب كوجود مكة والهند. ثانيهما: ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية

وعرف المتواتر: بأنّه الذي (بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطأهم على الكذب، واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تتعدد، فيكون أوله كآخره، ووسطه كطرفيه)[١].

ويلحق بـه الحديث المحفوف بالقرائن الموجبة للقطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام وإن لم يتواتر، فيجب العمل به لذلك أيضاً. وسيأتي البحث عنه مفصلاً.

أما الحديث غير المتواتر والمحفوف بتلك القرائن ـ وهو المسمى بخبر الواحد ـ فقد اختلف قدامى الفقهاء في حجيته، فاختار جماعة عدمها، كالسيد المرتضى، وابن إدريس، بل نسب إلى الأكثر وإن اختلفوا في إمكان التعبد به وعدمه[٢]، حيث أغناهم عنه الأخبار المحفوفة بقرائن أفادتهم وثوقاً بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

التي لابد أن يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة أهل العلم والاستماع منهم أصولية كانت أو فروعية، ولا ريب أنّ التتبع واستماع الخبر يتدرج في حصول الرجحان في النظر إلى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم، فيلاحظ حينئذ المقدمات من كون هذه الأخبار مسموعة ومنوطة بالحس، وأنّ هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤون على الكذب، ثمّ يحصل له القطع بمضمونها، فهذا متواتر نظري، ومن علامات النظري أنّ بعد حصول العلم أيضاً إذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع، ويحتاج إلى مراجعة المقدمات، وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري، فالضروري وإن كان أيضاً لا ينفك عن المقدمات، لكنها لا تحتاج إلى المراجعة إليها والاعتماد عليها مادام ضرورياً، فإن كان مراد المشهور هو ذلك فمرحباً بالوفاق، وإن كان مرادهم أنّ كل متواتر لا يحتاج إلى النظر مطلقاً فهو مكابرة.

وتوقف بعضهم في البت بأنّه ضروري أو نظري. (قوانين الأصول: ٤٢٢، وما بعدها)

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ١٢.

(٢) انظر: مقدمة كتاب السرائر، والدراية (الشهيد الثاني): ٢٧، ومعالم الأصول: ١٨٤.

واختار آخرون حجيته، كالشيخ الطوسي، صرح بها في موارد من كتاب (العدة) مستدلاً بقوله: (ومما يدل أيضاً على صحة ما ذهبنا إليه أنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال... فلولا أنّ العمل بما يسلم من الطعن، ويرويه من هو موثوق به جائز، لما كان بينه وبين غيره فرق...)[١] إلى آخره.

ولكل من الفريقين أدلة بسطت في كتب الدراية والأصول.

أمّا المتأخرون من الفقهاء فقد أجمعوا على حجيته، وأقاموا الأدلة عليها. وعلى هذا الخلاف يبتني القول بانسداد باب العلم في الأحكام وعدمه، فبناء على عدم حجية خبر الواحد ينسد باب العلم؛ لندرة الخبر المتواتر لدينا، وعدم حصول القطع بصدور جميع أخبارنا عن المعصوم عليه السلام، وعدم وفاء مصادر التشريع الأخرى ببيان جميع الأحكام، ولازمه التنزّل إلى العمل بالظن المبحوث عنه في فصل (دليل الانسداد) من الأصول.

وكذا الحكم بناءً على اختصاص حجية ظاهر الخبر بالمشافهين؛ لأنّهم الذين قُصدُوا بالإفهام، كما يراه المحقق أبو القاسم القمي[٢].

أما بناءً على حجيته في نفسه، وحجية ظاهره لغير المشافهين به ينفتح باب العلم؛ لوفاء الأحاديث مع باقي المصادر ببيان جميع الأحكام، فيكون الفقيه عالماً بها تعبداً وبحكم الشرع، وهو كالعلم الوجداني يمنع معه العمل بالظن فإنّه ﴿لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٣].

---

(١) عدّة الأصول: ٥٨.

(٢) قوانين الأصول: ٤٠٣ ـ ٤٤٠.

(٣) النجم: ٢٨.

وللعمـل بخبر الواحد قواعد وأصول يرتكز عليها استنباط أحكام الشرع منه؛ ولأجله وضَـعْتُ هـذا الكـتاب، وعَرَضْـتُ فـيه البحث على ضوء الأدلة والبراهين، مراعياً أسس القدماء، ومراحل أطوارها، فإن أصَبْتُ الواقع فهو، وإلاّ فالعصمة لأهلها.

وأَثْـبَتُّ النصوص فيه بألفاظها عند الحاجة، وأشرت إلى مصادرها في الهامش موجـزاً، حـيث ذكـرتها فـي آخـر الكتاب مفصلاً، فحري بهذه البحوث أن تسمى بـ(قواعد الحديث)؛ لأنّها التي يرتكز عليها العمل به، كقواعد البيت وأسسه التي يقوم عليها بناؤه. وسؤالي من الله جلّ شأنه أن يتقبله ويوفقني لما يرضيه أنّه ولي التوفيق.

السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

النجف الأشرف

بحوث الكتاب

يشتمل هذا الكتاب على ثمانية بحوث:

١ ـ تنويع الحديث.

٢ ـ أحاديث أصحاب الإجماع.

٣ ـ حياة البطائني علي بن أبي حمزة.

٤ ـ الحديث وشهرة الفتوى.

٥ ـ الأصول الرجالية ورجال ابن الغضائري.

٦ ـ الأحاديث المضمرة.

٧ ـ الأحاديث الموقوفة.

٨ ـ الأحاديث المعللة.

وهناك فوائد وقواعد أخرى للحديث بحثنا عنها ضمن هذه البحوث.

المبحث الأول:

تنويع الحديث

تنويع الحديث

اشتهر تنويع الحديث وتقسيمه إلى الصحيح والحسن والموثّق والضعيف، وهذه الأنواع الأربعة تسمّى بأصول علم الحديث، وهناك فروع لها واعتبارات لمعان شتى تبلغ ستة وعشرين نوعاً. بعضها يختص بالضعيف، وهي ثمانية كالمرسل. والباقي يشمل غيره، وهي ثمانية عشر كالمسند. فبالإضافة إلى الأصول تبلغ أنواع الحديث ثلاثين نوعاً.

قال الشهيد الثاني عند عده لهذه الأنواع: (وذلك على وجه الحصر الجعلي أو الاستقرائي؛ لإمكان إبداء أقسام أخر)[١].

ويختص بحثنا بأصول التنويع الأربعة، إذ الباقي فرع عنها فنقول:

قدم التنويع وحدوثه

يرى جماعة من فقهائنا: أنّ تنويع الحديث اصطلاح حادث لم يكن معروفاً لدى قدماء فقهاء الإمامية وعلماء الحديث منهم، فإنّ الخبر لديهم إمّا صحيح: وهو الذي احتفّ بقرائن تفيد القطع، أو الوثوق بصدوره عن المعصوم عليه السلام. وإما ضعيف: وهو الذي لم يحتف بتلك القرائن. قال الشيخ حسن بن الشهيد الثاني:

---

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٢٩.

(فإنّ القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعاً، لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر... وإذا أطلقت الصحة في كلام من تقدم فمرادهم منها الثبوت أو الصدق).

وقال: (وتوسعوا في طرق الروايات، وأوردوا في كتبهم ما اقتضى رأيهم إيراده من غير التفات إلى التفرقة بين صحيح الطريق وضعيفه.... اعتماداً منهم في الغالب على القرائن المقتضية لقبول ما دخل الضعف طريقه)(١) إلى آخره. وبهذا صرح الشيخ يوسف البحراني(٢)، والفيض الكاشاني(٣).

ثم بحثوا عن مُحْدِث هذا الاصطلاح، فاختار الشيخ حسن بن الشهيد الثاني أنّ محدثه السيد جمال الدين أحمد بن طاووس، فإنّه أول مَنَوِّع للحديث، وتبعه تلميذه العلامة الحلي. وهو ظاهر كلام الشيخ محمد بن الحسن الحر(٤).

واختار الفيض الكاشاني أنّ (أول من اصطلح على ذلك ... العلامة الحلي)(٥). أمّا الشيخ يوسف البحراني فقد ردد في كلامه بين العلامة وشيخه ابن طاووس. ونقله عن جملة من أصحابنا المتأخرين(٦).

والأول أصح؛ لتصريح الشيخ حسن وغيره بوجود هذا الاصطلاح قبل زمن

---

(١) منتقى الجمان ١: ٣ ـ ١٣.

(٢) الحدائق ١: ١٤.

(٣) الوافي ١: ١١.

(٤) منتقى الجمان ١: ١٣. الوسائل ٣٠: ٢٥١، الفائدة التاسعة.

(٥) الوافي ١: ١١.

(٦) الحدائق ١: ١٤.

العلامـة، ونسبته إلى أستاذه ابن طاووس شيخ الفنّ، الذي جمع الأصول الرجالية الخمسة فـي كـتابه (حـل الإشكال في معرفة الرجال)، وتبعه تلميذه العلاّمة الحلّي، فاشتهر وشاع في عصره، كما هو شأن كل جديد أن يشتهر بعد مرور زمن على حدوثه.

نعـم، سـيأتي الإيـراد على ذلك بأنّ أصل التنويع كان ثابتاً لدى القدماء، وإنّما نقّحه ابن طاووس لا أنّه أحدثه ليكون من المحدثات.

الأخباريون وتنويع الحديث

وقـد شـجب الأخـباريون تـنويع الحـديث وعدوه من البدع التي يحرم العمل بها ! وبسطوا البحث في إبطاله، وإثبات صحة جميع أخبار كتبنا الأربعة[١] بل جميع الأخبار التي نقلوها عن الكتب المعتبرة؛ لأنّها محفوفة بقرائن تفيد الوثوق بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

وقد استدل الشيخ يوسف البحراني على ذلك بستة وجوه، وقال: (إلى غير ذلك مـن الوجـوه التـي أنهيـناها في كتاب (المسائل) إلى اثني عشر وجهاً، وطالب الحق المنصف تكفيه الإشارة، والمكابر المتعسف لا ينتفع ولو بألف عبارة)[٢].

كمـا اسـتدل علـيه الشـيخ محمـد بن الحسن الحر باثنين وعشرين وجهاً في الفائدة التاسعة التي عقدها لإثبات صحة أحاديث جميع الكتب التي جمع منها كتابه (وسائل الشيعة)، وحكم بوجوب العمل بها أجمع. وعلى هذه الوتيرة جرى الفيض الكاشاني في كتابه (الوافي)[٣].

---

(١) الكافي للكليني، والفقيه للصدوق، والتهذيب والاستبصار للشيخ الطوسي.

(٢) الحدائق١: ١٥ ـ ٢٤.

(٣) انظر: الوافي ١: ١١.

وجميع ما ذكروه يتلخص في دعويين.

الأولى: احتفاف جميع الأخبار التي يستدل بها في الشريعة بقرائن تفيد الوثوق والقطع بصدورها عن المعصوم عليه السلام فهي حجة بأجمعها، فيبطل تنويعها؛ لأنّ مقتضاه عدم حجية بعضها كضعيف السند.

الثانية: انحصار الحجة من الأخبار لدى قدماء فقهائنا بما احتف بتلك القرائن، فيكون التنويع بلحاظ رجال السند من الحادثات والبدع التي يحرم العمل بها.

صحة تنويع الحديث

والحق صحة هذا التنويع وضعف ما ذكر لإبطاله.

أمّا الدعوى الأولى فعهدتها على مدعيها، فمن حصل له القطع بصدور جميع تلك الأخبار عن المعصوم عليه السلام كانت حجة في حقّه، ولا تبقى حاجة إلى النظر في أسنادها، فيبطل التنويع. أمّا الذي لم يحصل له القطع بذلك، ولم تقم عنده تلك القرائن، فلا مناص له من مراجعة أسناد الأحاديث، والفحص عما هو الحجة من تلك الأنواع، وهل أنّه الحديث الصحيح فقط، وهو الذي يرويه الإمامي العدل؟ واختاره بعض الفقهاء كالسيد محمد في (مدارك الأحكام)[1]، أو بإضافة الحسن فقط وهو الذي يرويه الإمامي الممدوح؛ واختاره العلامة في خلاصته، فلم يقبل الخبر الموثق ـ وهو الذي رواه غير الإمامي من الثقات ـ ولذا لم يعمل بأخبار إسحاق بن عمار، وسماعة بن مهران وذكرهما في القسم الثاني من خلاصته[2] مع اعترافه بوثاقتهما، كما سيأتي.

(١) انظر: مدارك الأحكام ٤: ٧٥ ، ٢٤٥ ، و٧: ٧٣.

(٢) انظر: خلاصة الأقوال: ٣١٧ / ١٢٤٤، ٣٥٦ / ١٤١٠.

وقد تبع في اشتراط كون الراوي إمامياً شيخه المحقق الحلي في (المعتبر)[١] حيث ضعّف كثيراً من الرواة لأجل خلافهم في المذهب. وتبعهما الشهيدان، حيث ضعّف الأول رواية عمار الساباطي الواردة في أنّ إباق العبد طلاق امرأته، وعقّبه الثاني بقوله: (فإنّ عماراً وإن كان ثقة إلا أنّه فطحي المذهب لا يعتمد على ما ينفرد به). وقال بعد ذكره رواية لأبي بصير: (وفي طريق الرواية علي بن فضّال، وحاله مشهور)[٢].

لكن يظهر منهما في مباحث أخرى ما ينافي ذلك، حيث اعتمد الشهيد الثاني على حديث لمحمد بن مسلم وقوّى العمل بمضمونه، مع أنّه نقل عن جماعة العمل بخلافه معللاً بقوله: (استضعافاً للرواية فإنّ في طريقها علي بن فضّال، وهو فطحي). ونقل عن الشهيد الأول أنّه أجاب عن ذلك (بأنّ ابن فضّال ثقة وإن كان فاسد العقيدة)[٣].

وذكر رواية لإسحاق بن عمار الواردة في عِدّة الأَمَة من سيّدها، ونقل عن بعض الفقهاء القول بعدم العدة، وعقّبه بقوله: (وهذا القول ليس ببعيد إن لم يعمل بالخبر الموثق، فإنّ إسحاق كذلك، والأجود الأول)[٤]. ومقتضاه العمل به، أو بإضافة الموثق أيضاً، وهو المشهور.

هذا كله بناءً على ما اتفق عليه المتأخرون، واختاره بعض القدماء من حجية خبر الواحد، وقد مرّ الإشارة إليه في مقدمة الكتاب.

---

(١) انظر: المعتبر ١: ٦٧، ٢٣١.

(٢) شرح اللمعة ٢: ٨٣ ، ٢١٣.

(٣) شرح اللمعة ٢: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٤) شرح اللمعة ٢: ١٤٠.

وأمّا الدعوى الثانية فالجواب عنها:

أولاً: أنّ البدعة لا يوصف بها كل ما يحدث من جديد، بل تنقسم الأمور المحدثة إلى الأحكام الخمسة، ويختص اسم البدعة بالمحرم منها.

وقد أوضح ذلك الشهيد في قواعده[١] بقوله: (محدثات الأمور بعد عهد النبي ﷺ تنقسم أقساماً لا يطلق اسم البدعة عندنا إلاّ على ما هو محرم منها:

أولها: الواجب كتدوين القرآن والسُنة إذا خيف عليهما التلف من الصدور ...

وثانيها: المحرم، وهو كل بدعة تناولها قواعد التحريم وأدلته من الشريعة، كتقديم غير الأئمة المعصومين عليهم السلام... والغسل في المسح، والمسح على غير القدم، وشرب كثير من الأشربة، والجماعة في النوافل... .

وثالثها: المستحب: وهو ما تناولته أدلة الندب، كبناء المدارس والرُبُط...

ورابعها: المكروه: وهو ما اشتملته أدلة الكراهيّة، كالزيادة على تسبيح الزهراء عليها السلام وسائر الموظّفات، أو النقيصة منها...

وخامسها: المباح: وهو الداخل تحت أدلة الإباحة، كنخل الدقيق، فقد ورد: أنّ أوّل شيء اتخذته الناس بعد رسول الله ﷺ اتخاذ المناخل؛ لأنّ لين العيش والرفاهية من المباحات، فوسيلته مباحة).

وحيث لا دليل على تحريم هذا التنويع فلا يكون بدعة، فإنّ القدماء لقرب عهدهم بالأئمة الأطهار عليهم السلام كان من السهل عليهم تحصيل القَطْع بصدور الأحاديث عنهم عليهم السلام؛ لكثرة القرائن الدالة على ذلك، فلا تبقى حاجة إلى التفتيش

---

(١) انظر: القواعد والفوائد: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

عن رجال السند كي يَضْطَرّوا إلى هذا التنويع، وليس المقصود علمنا إجمالاً باقتران كـل حديث لدى القدماء بقرينة الصحة والصدور وقد خَفَتْ علينا، وإلاّ كان حكمنا واحـداً لحجـية العلـم الإجمالي كالتفصيلي، وإنّما المقصود أنّ القدماء كانوا يُميّزونَ بـين الحـديث الـذي فـيه قـرينة معتبرة دالة على صدوره وبين الحديث الفاقد لتلك القـرينة، فكـل مَـن حصـل له القطع منهم بذلك كان حجة عليه. أمّا المتأخرون فقد خَفَـتْ علـيهم تلـك القـرائن لتطاول العهد وقدم الزمن بمعنى أنّهم عجزوا عن ذلك التمييـز، وحيث قام الدليل لديهم على حجية الخبر الواحد فلا مناص لهم من تنويعه وتقسيمه بلحاظ سنده وصفات راويه، ثُمَّ النظر في شمول الدليل لأي قسم منه.

وبذلك أجاب الشيخ حسن بن الشهيد الثاني معتذراً عن التنويع بعد اعترافه بحدوثه، فقال: (فإن القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعاً لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر وإن اشتمل طريقه على ضَعْف... فلم يكن للصحيح كثير مَزيّة توجب له التميز باصطلاح أو غيره، فلما اندرست تلـك الآثار، واستقلت الأسانيد بالأخبار اضطر المتأخرون إلى تمييز الخالي من الريب، وتعيين البعيد عن الشك، فاصطلحوا على ما قدمنا بيانه...)[1].

وقريب منه كلام الشيخ البهائي في كتابه (مشرق الشمسين)[2].

وثانياً: أنّ القدماء وإن استفاضت عندهم تلك القرائن، إلا أنّهم لم يغفلوا عن حال الـراوي وصفاته، وكلماتهم صريحة في ذلك، فلم تنحصر الحجة من الأخبار لديهم بما

---

(١) منتقى الجمان ١: ١٢.

(٢) مشرق الشمسين: ٢ (حجري). وانظر: الحدائق ١: ١٥.

احْـتُفَّ بالقـرائن المفـيدة للقطـع بصـدوره كما ادعاه الأخباريون، ووافقهم عليه بعض الأصوليين معتذراً عن حدوث التنويع بما عَرفْتَ، بل الحجة عندهم على قسمين:

الحجة من الأخبار لدى القدماء

الأول: الأخـبار المحفـوفة بـتلك القـرائن. ولأجلـه صحح الكليني والصدوق رحمهمـا الله جمـيع الأخـبار التـي فـي كتابيهما (الكافي) (والفقيه)، وإن كان فيها الضـعاف بلحـاظ السـند، قـال الكليني في مقدمة كتابه: (ويأخذ منه من يريد علم الدين، والعمل بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهما السلام...)[١].

وقال بعد روايات ذكرها في ميراث ابن الأخ: (هذا قد روي، وهي أخبار صحيحة)[٢].

وقال الصدوق في مقدمة كتابه: (بل قصدت إلى إيراد ما أُفتي وأَحْكُم بصحته، وأعتقد فيه أنّه حجة فيما بيني وبين ربي)[٣].

ولذا قال الفيض الكاشاني: (وقد جرى صاحبا كتابي (الكافي) و (الفقيه) على مـتعارف المتقدمـين فـي إطـلاق الصحيح على ما يُركن إليه ويُعتمد عليه، فَحَكَما بصـحة جمـيع مـا أورداه في كتابيهما من الأحاديث وإن لم يكن كثير منه صحيحاً على مصطلح المتأخرين)[٤].

نعـم، هـناك كـلام وبحـث حـول هـذا التصـحيح الصادر من هذين العَلَمين

---

(١) الكافي ١: ٢٦.
(٢) الكافي ٧: ١١٥.
(٣) الفقيه ١: ٩٠.
(٤) الوافي ١: ١١.

وشموله لجميع أحاديث كتابيهما، وحجته بالنسبة إلينا، لكنّه لا أثر له بالنسبة لاستشهادنا بكلاميهما في هذا القسم من الأخبار.

الثاني: الأخبار التي رواها الموثّقون في النقل الممدوحون في السيرة، ولأجله شَرَعُوا في الجرح والتعديل تمييزاً للأخبار الضعيفة السند عن غيرها، وقد أَلَّفُوا مجموعةً كبيرة من الكتب في التراجم، وبيان أحوال الرواة غير الأصول الرجالية المعروفة الآتية الذكر، فَأَلَّفَ البرقي ـ أحمد بن محمد بن خالد ـ المتوفى سنة ٢٧٤ أو ٢٨٠هـ كتابه المعروف بـ (رجال البرقي)[١] المطبوع أخيراً مُنْظَمّاً إلى (رجال ابن داود).

وكتب ابن عقدة ـ أحمد بن محمد بن سعيد ـ المتوفى سنة ٣٣٣هـ عدة كتب في الرواة عن أهل البيت عليهم السلام، منها (كتاب الرجال) الذي جمع فيه الراوين عن الإمام الصادق عليه السلام[٢]، وهم أربعة آلاف رجل، وأخرج لكل رجل الحديث الذي رواه[٣].

وألف الصدوق المتوفى سنة ٣٨١هـ كتابه الرجالي الكبير المسمى بـ (المصابيح) المشتمل على خمسة عشر مصباحاً، ذكر فيها الراوين عن النبي صلى الله عليه وآله من الرجال والنساء، والراوين عن الزهراء وعن الأئمة المعصومين عليهم السلام، وذكر في المصباح الأخير الرجال الذين خرجت إليهم توقيعات من الإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه[٤].

وجروا على هذا النهج حين العمل بالروايات، فاعتبروا صفات الراوي، ولذا

---

(١) رجال النجاشي: ٥٥ ـ ٦٩. وفهرست الشيخ الطوسي: ٢١ ـ ٢٨.

(٢) رجال النجاشي: ٥٥ ـ ٦٩. وفهرست الشيخ الطوسي: ٢١ ـ ٢٨.

(٣) خلاصة الرجال (العلاّمة الحلي): ٩٨.

(٤) رجال النجاشي: ٢٧٧.

قال الصدوق في مقدمة كتابه (المقنع): (وحذفت الأسناد منه، لئلا يثقل حمله، ولا يصعب حفظه، ولا يمله قارئه، إذا كان ما أبينه فيه في الكتب الأصوليّة موجوداً مبيناً على المشايخ العلماء الفقهاء الثقات رحمهم الله...)[١].

وقال في كتابه (الفقيه): (وأما خبر صلاة يوم غدير خم، والثواب المذكور فيه لمن صامه، فإنّ شيخنا محمد بن الحسن ﷺ كان لا يصححه، ويقول: أنّه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة، وكل ما لم يصححه... من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح)[٢].

وجاء في مقدمة كتاب (كامل الزيارات) لابن قولويه: (لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أَخْرَجْتُ فيه حديثاً روي عن الشُذّاذ من الرجال يؤثر ذلك عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم)[٣]. ومثله ورد في مقدمة كتاب (مزار محمد بن المشهدي)[٤].

وقال الشيخ الطوسي عند استدلاله على حجية الخبر الواحد الذي لا يُطْعن في روايته: (ومما يُدل أيضاً على صحة ما ذهبنا إليه أنّا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثّقت الثقات منهم وَضَعّفَت الضعفاء، وَفَرّقوا بين من يُعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم، وَذَمّوا المذموم، وقالوا: فلان متّهمٌ في حديثه، وفلان كذّاب، وفلان مخلّط، وفلان مخالف في المذهب

---

(١) المقنع: ٥.

(٢) الفقيه ٢: ٥٥.

(٣) كامل الزيارات: ٢٠.

(٤) كتاب المزار (ابن المشهدي): ٢٧.

والاعـتقاد، وفـلان واقفي، وفلان فطحي. وغير ذلك من الطعون التي ذكروها، وَصَنّفوا فـي ذلك الكتب، واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى أنّ واحـداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في أسناده وَضَعَّفَه بروايته. هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم. فلولا أنّ العمل بما يَسْلَم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائـز لَما كان بينه وبين غيره فرق، وكَان يكون خبره مطرحاً مثل خبر غيره، فلا يكون فائـدة لشـروعهم فـيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق، وترجيح الأخبار بعضها على بعض، وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه)[١].

وهذا البيان من الشيخ الطوسي صريح في أنّ التوثيق والتضعيف والمدح والذم لرواة الأحاديث كان معروفاً لدى القدماء ومعمولاً به عندهم، فكانوا يلحظون رجال سند الحديث حين العمل به. وعلى ذلك جرى السيد ابن طاووس، فنقّح ما أسسوه بإطلاق لفظ الصحيح على الإمامي[٢] الموثق، ولفظ الحسن على الإمامي الممدوح، وخص لفظ الموثّق بغير الإمامي. إذا وُثِّق، ولفظ الضعيف بغير الثلاثة تمييزاً لرجال الحديث بعضهم عن بعض.

وبالطبع تتصف الأحاديث نفسها بهذه الأوصاف تبعاً لأوصاف رواتها، ولا ضير فـي ذلـك، فلـم يُحْدِث السيّد ابن طاووس شيئاً يستحق أن تثار الضَجّة مِنْ أجله، وإنّمـا جـرى على سُنّة القدماء في شأن تمحيص الرواة، وَعَمَلَ بالأدلة القائمة على حُجية كل خبر اعتُبِرَ راويه لتوثيق أو مَدْح.

---

(١) عدّة الأصول: ٥٨.

(٢) وهو المعتقِد بإمامة الأئمة الاثني عشر فقط من أهل البيت عليهم السلام.

ولعل كثيراً من القائلين بحدوث التنويع يَعْنُونَ به ما ذكرناه من تجديده وتنقيحه من قِبَل السيد ابن طاووس، لكن هذا ليس له تلك الأهمية، ولا يناسب مزيد اعتناء الأخباريين في توهينه.

فالقدماء والمتأخرون متفقون على انقسام الخبر بلحاظ رجال سنده إلى الحجة وغير الحجة، وإنّما البحث في تعيين مصاديقهما. كما أنّهم متفقون على العمل بالخبر الذي احتف بقرينة أوجبت حصول القطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام وإن كان ضعيف السند؛ ولذا عمل كثير من المتأخرين بأخبار الرواة الذين ادّعى الكشي الإجماع على (تصحيح ما يصح عنهم)[1] ولم ينظروا إلى حال الواسطة بينهم وبين المعصوم عليه السلام، بناءً على اقتران أحاديثهم بما يوجب الوثوق بصدورها عنه عليه السلام. كما اشتهر بين المتأخرين أنّ عمل قدماء الفقهاء بخبر ضعيف يوجب اعتباره، فيكون عملهم بمنزلة القرينة المصححة للخبر.

وقد اعترف الفيض الكاشاني بذلك، وقال: (وعلى هذا جرى العلامة والشهيد في مواضع من كتبهما، مع أنّهما الأصل في الاصطلاح الجديد...)[2].

غايته أنّ تلك القرائن متوفرة لدى القدماء، ونادرة لدى المتأخرين، وسبق الإشارة إليه؛ ولذا يقول الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: (وغير خافٍ أنّه لم يبقَ لنا سبيل إلى الاطلاع على الجهات التي عرفوا منها ما ذكروا، حيث حَظَوا بالعين وأصبح حظنا الأثر... ولو لم يكن إلاّ انقطاع طريق الرواية عنا من غير جهة الإجازة التي هي أدنى مراتبها لكفى بها سبباً لإباء الدراية على طالبها)[3].

(١) انظر: اختيار معرفة الرجال: ٢١٣/٣١٦.

(٢) الوافي ١: ١١.

(٣) منتقى الجمان ١: ٣.

خلاصة البحث

وخلاصة البحث أنّ حجية الخبر تثبت بأحد أمرين:

أولاً: أماً سلامة سنده من الضعف.

ثانياً: وأما احتفافه بقرينة الصحة.

وقد عمل القدماء والمتأخرون بهذين القسمين معاً، وذكرهما الشيخ الطوسي بقوله: (إنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي ﷺ، أو عن أحد من الأئمة عليهم السلام، وكان ممن لا يُطْعن في روايته ويكون سديداً في نقله، ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تَضَمَّنَهُ الخبر ـ لأنّه إن كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم ـ التي جاز العمل به. والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة، فإنّي وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم، وَدَوَّنوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه...)[١].

وحيث عَرَفْتَ صحة تنويع الحديث، فقد عرّفوا كل نوع بما يميزه عن الآخر.

تعريف أنواع الحديث

فالصحيح: (ما اتصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بنقل الإمامي العدل عن مثله في جميع الطبقات).

والموثّق: (ما دخل في طريقه مَنْ نَصَّ الأصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته، ولم يشتمل باقيه على ضعف).

---

(١) عُدة الأصول: ٥١.

والحسن: (ما اتصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بإمامي ممدوح من غير نص على عدالته، مع تحقق ذلك في جميع مراتبه أو في بعضها، مع كون الباقي من رجال الصحيح).

والضعيف: (ما لا يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة المتقدمة، بأن يشتمل طريقه على مجروح بالفسق ونحوه، أو مجهول الحال).

ذكر الشهيد الثاني هذه التعاريف في درايته[١]، فاشترط في الخبر الموثّق أن لا يشتمل باقي طريقه على ضعف فقط، ومقتضاه عدم المانع من اشتماله على راوٍ حسن. كما اشترط في الخبر الحسن أن يكون جميع رواته إماميين ممدوحين، أو بعضهم، مع كون الباقي من الصحاح، ومقتضاه أنّه لو كان فيهم موثق أُلحقَ الخبر به.

وهذا إنّما يتمّ بناءً على رأي الشهيد في أنّ الموثّق أخس من الحسن والخبر يتبع أخس ما فيه من الصفات. أما بناء على ما اشتُهِرَ مِنْ كون الحسن أَخَسّ من الموثّق ينقلب الاتصاف في محل البحث، حيث يتصف الخبر بالحسن لو عَرَضَ في طريقه راوٍ حسن وإن كان باقي رواته ثقاتاً فضلاً عن الصحاح؛ لقاعدة تبعية الخبر لأخس صفاته.

وعليه، فلابد أن يضاف إلى تعريف الموثق: عدم اشتمال طريقه على راوٍ حسن. ويُكْتفى في تعريف الحسن بكون الراوي إمامياً ممدوحاً، وعدم اشتمال باقي السند على ضعف.

ولذا قال الشيخ الأصبهاني في (الفصول)[٢]: ولو تركب من القسمين الآخرين ـ أي الحسن والموثق ـ ولو بمشاركة القسم الأول ـ أي الصحيح ـ ففي إلحاقه بالحسن

---

(١) الدراية: ١٩ وما بعدها.

(٢) انظر: الفصول الغروية: ٣٠٩، مبحث تقسيم الخبر إلى أقسامه الأربعة.

أو الموثق قولان مبنيان على الخلاف في تعيين المرجوح منهما؛ لأنّ حال السند تتبع لحال أخس رجاله.

وقد أورد الشيخ حسن بن الشهيد الثاني على والده بأنّه لا حاجة إلى قيد (الإمامي) في تعريف الخبر الصحيح، فإن أخْذَ قيد العدل مغنٍ عنه؛ لعدم اتصاف فاسد المذهب بالعدالة حقيقةً[١].

لكن الحق صحة هذا القيد، حيث حُكيَ عن جماعة القول بأنّ العدالة: عبارة عن الإسلام مع عدم ظهور الفسق، على ما سيأتي بيانه عند البحث عن اختلاف مباني الفقهاء في العمل بالأخبار. وعليه، فالتقييد بكون الراوي عدلاً لا يغني عن التقييد بكونه إمامياً. نعم، بناء على اعتبار الإيمان في العدالة كما هو المشهور يكون قيد (الإمامي) لغواً، لكن وجود القول الأول يكفي في صحة التقييد به.

سلامة الخبر من العلّة والشذوذ

ثم إنّ الشهيد الثاني نقل عن العامة أنّهم اعتبروا في صحة الخبر سلامته من الشذوذ والعلة.

وفسر الشذوذ بمخالفة الخبر لما رواه الناس، وفسر العِلّة بما يكون في الخبر (من أسباب خَفيّة قادحة يستخرجها الماهر في الفن)[٢].

وعقبه ولده بقوله: (كالإرسال في ما ظاهره اتصال، ولا ينتهي المعرفة بها إلى حد القطع، بل تكون مستفادة من قرائن يغلب معها الظن، أو يوجب التردد والشك)[٣].

---

(١) منتقى الجمان ١: ٥.

(٢) الدراية (الشهيد الثاني): ٢٠.

(٣) منتقى الجمان ١: ٦.

ثـم قـال الشـهيد: (وأصـحابنا لم يعتبروا في حدّ الصحيح ذلك، والخلاف في مجـرد الاصطلاح، وإلاّ فقد يقبلون ـ أي العامة ـ الخبر الشاذ والمعلَّل، ونحن قد لا نقبلهما وإن دخلا في الصحيح بحسب العوارض)[١].

وقوّى ولد الشهيد اشتراط سلامة الخبر من العلة، فقال: (وأما عدم منافاة العلة فموضع تأمـل، مـن حـيث إنّ الطريق إلى استفادة الاتصال ونحوه من أحوال الأسانيد قد انحصر عـندنا بعـد انقطـاع طريق الرواية من جهة السماع، والقراءة في القرائن الحالية الدالة على صـحة مـا فـي الكتب ولو بالظن، ولا شك أنّ فرض غلبة الظن بوجود الخلل أو تساوي احتمالي وجوده وعدمه ينافي ذلك، وحينئذ يقوى اعتبار انتفاء العلة في مفهوم الصحة...)[٢].

فيمكن أن يريد بالظنّ بالصحةِ الظهور في الاتصال ونحوه، فإنّه عبارة عن قوّة الظن بحيث يكون احتمال الخلاف فيه ضعيفاً لا يعتدّ به. ويمكن أن يريد به مطلق الظـن بـناءً علـى انسداد باب العلم في شأن الاتصال ونحوه، وفي كلامه ما يمكن الاستشهاد به على ذلك.

أمّا لو أراد مطلق الظن مع انفتاح باب العلم فَيَردُ عليه عدم كفايته.

ومـراده بتسـاوي احتمالي وجود الخلل وعدمه هو الشك في وجوده، فلم يترجح جانـب عدمه ليحصل الظن بالعدم، وتثبت الصحة ولو ظناً؛ ولذا صرح بـ (أنّ المناسب في تعريف الصحيح أن يقال: هو متصل السند بلا علة إلى المعصوم عليه السلام برواية العدل الضابط عن مثله في جميع المراتب)[٣].

---

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٢٠.

(٢) منتقى الجمان ١: ٨.

(٣) منتقى الجمان ١: ١١.

ونَبَّهَ الشهيد الثاني على أنّه ينبغي أن يزاد إلى تعريف الحسن كون المدح مقبولاً، فيقال في تعريفه: (ما اتصل سنده بإمامي ممدوح مدحاً مقبولاً، أو غير معارض بذم، ونحو ذلك)[١]. إذ عند عدم قبول المدح يكون وجوده كعدمه، وعند معارضته بالذم يتساقطان؛ ولذا كان المناسب العطف بالواو، فيقول: مدحاً مقبولاً، وغير معارض بذم.

ولا يخفى أنّ اعتبار هذه الزيادة لا تختص بتعريف الحسن، بل تجري في تعريف الصحيح، والموثق أيضاً، حيث يعتبر فيهما أن يكون التوثيق مقبولاً وغير معارض بذم. فلا وجه لتخصيص الحسن به، كما فعله الشهيد.

الحجة من هذه الأنواع

وبعد ثبوت صحة تنويع الحديث، وتعريف كل نوع بما يميزه عن الآخر، بُحِثَ عن الحجة من تلك الأنواع.

فالصحيح منها حجة بلا خلاف بين القائلين بحجية خبر الواحد، وهو القدر المتيقن إرادته من دليل الحجية، بشرط ألاّ يكون شاذاً، أو معارضاً بغيره من الأخبار المعتبرة، حيث يُطلَبُ المرجح عند التعارض، وربما عُمِلَ بالشاذ كما اتفق للشيخين في بعض الموارد[٢].

وأمّا الموثق والحسن، فالمشهور حجيتهما، وخالف فيها جماعة فاشترطوا في اعتبار خبر الواحد أن يكون جميع رواته إماميين عدولاً، وسبق في موضوع صحة تنويع الحديث نقل بعض الآراء حول ذلك؛ ولذا قال الشهيد الثاني: (واختلفوا في

---

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٢٤.

(٢) الدراية (الشهيد الثاني): ٢٥ ـ ٢٦.

العمـل بالحسـن، فمـنهم مـن عمـل به مطلقاً كالصحيح، وهو الشيخ على ما يظهر من عملـه، وكـل من اكتفى في العدالة بظاهر الإسلام ولم يشترط ظهورها. ومنهم من رَدَّهُ مطلقـاً وهـم الأكثـرون؛ حـيث اشترطوا في قبول الرواية الإيمان والعدالة، كما قطع به العلامـة في كتبه الأصولية وغيره.... وكذا اختلفوا في العمل بالموثق نحو اختلافهم في الحسن، فقبله قوم مطلقاً، ورده آخرون، وفصّل ثالث بالشهرة وعدمها...)[١].

والحَقُّ حجيتهما معاً

لقيام السيرة العقلائية على قبول كل خبر كان المخبِر به موثوقاً به في نقله، أو حسـن الظاهـر ممـدوحاً، ولم يثبت ردع عنها من قبل الشرع. وسبق[٢] نقل الشيخ الطوسـي اعتـبار الطائفـة للممـدوح وللموثوق به من الرواة، واهتمامها بأمر المدح والذم، ودلت الروايات العديدة على اعتبار خبر الثقة.

فروى عبدالعزيز بن المهتدي، والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام، قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عـبدالـرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال عليه السلام: «نعم»[٣]. فيكشف

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٢٦.

(٢) انظر: موضوع الحجة من الأخبار لدى القدماء.

(٣) الوسائل: ٢٧: ١٤٧، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ٣٣. رواه عن الكشي في رجاله، عن محمد بن مسعود ـ وهو العياشي ـ عن محمد بن نصير، عن محمد بن عيسى، عن عبدالعزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين، عن الرضا عليه السلام. والرواية ضعيفة السند؛ لأنّ محمد بن نصير مشترك بين النميري الضعيف، وبين الذي هو من أهل (كش) الثقة الجليل، وكلاهما في طبقة واحدة، ولم يعلم أنّ المراد هنا أيّهما، وذلك كافٍ في ضعف الرواية. على أنّ الظاهر من الأردبيلي في (جامع الرواة ٢: ٢٠٨): أنّ الذي يروي عنه العياشي هو النميري ←

الضعيف، والذي يروي عنه الكشي هو الثقة الذي من أهل (كش)، والراوي عنه في هذه الرواية هو العياشي رواها عنه عن محمد بن عيسى.

فقد ذكر الأردبيلي أولاً النميري، وأثبت في ترجمته بعض الروايات التي رواها العياشي عن محمد بن نصير، ثم ذكر بعده الذي من أهل (كش)، ونقل عن الشيخ الطوسي في رجاله: ٤٩٧، وعن العلامة في خلاصته: ٧٣، قولهما: أنّه (ثقة جليل القدر، كثير العلم، روى عنه أبو عمرو الكشي) وذلك ظاهر فيما ذكرناه.

واستظهر المعلّق على (جامع الرواة) من بعض الكتب: أنّ الذي يروي عنه العياشي هو الثقة لا النميري. ثم أورد عليهم بقوله: (ولا يذهب عليك أنّ مراعاة الطبقة لا تأبى كونه النميري؛ لأنّ العياشي يروي عن عبدالله بن محمد بن خالد الطيالسي، وهو من أصحاب العسكري عليه السلام كالنميري كما مر).

وصرح أستاذنا المحقق الخوئي بأنّ الكشي والعياشي يرويان عن شخص واحد وهو الثقة الذي من أهل (كش)، واستشهد على ذلك بأمر ذَكرَ أنّه نص فيه، وهو قول الكشي في رجاله: ٤، (محمد بن مسعود العياشي، وأبو عمرو بن عبدالعزيز، قالا: حدثنا محمد بن نصير، قال: حدثنا محمد بن عيسى).

ولي فيه نظر من أجل أنّ كلام الشيخ الطوسي والعلامة السابق ليس له ظهور في انحصار رواية الكشي عن محمد بن نصير بالثقة، بل مفاده روايته عنه، ولا مانع من روايته عن غيره. نعم، يمكن دعوى ظهوره في انحصار الراوي عن الثقة بالكشّي؛ لأنّه بصدد بيان من يروي عن الثقة، وفرق واضح بينه وبين حصر رواية الكشي عن محمد بن نصير بالثقة، وعليه يكون ذلك شاهداً على عدم رواية العياشي عن الثقة.

وعليه، فذلك المورد الذي استشهد به الأستاذ لم يحصل الجزم فيه بأنّ المروي عنه هو الثقة؛ لاحتمال أن يكون كل من الكشي والعياشي رويا فيه عن غير الثقة، وعلى فرض حصول الجزم به لبعض القرائن لم يكشف عن كونه كذلك في بقية الموارد بعدما لم ينحصر رواية الكشي بالثقة، وعلى فرض انحصارها فغاية ما يدل عليه ذلك المورد أنّ المروي عنه هو الثقة، ولا دلالة فيه على ذلك بالنسبة لبقية روايات العياشي عن محمد بن نصير بَعْدَ ما لم يُقِمْ دليلاً على انحصار روايته بالثقة.

وينبغي التنبيه على أنّ كلام الكشي السابق لم يذكر فيه لقبه ولا والده عمر، وإنّما قال: (أبو عمرو بن عبد العزيز) فيبتني إرادة نفسه على نسبته إلى جده عبدالعزيز.

هذا السؤال عن أنّ حجية خبر الثقة مفروغ عنه لدى السائل، وإنّما كان السؤال عن الصغرى وهي وثاقة يونس، وقد أقره الإمام عليه السلام على ذلك.

وروى أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته وقلت: من أعامل، وعمّن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال عليه السلام: «**العمري ثقتي... فإنّه الثقة المأمون**». قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: «**العمري وابنه ثقتان... فإنّهما الثقتان المأمونان**»(١).

وفي التوقيع الشريف الصادر عن الإمام المهدي عليه السلام: «**فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا...**»(٢).

وعن الحسين بن روح رضي الله عنه أنّ الحسن العسكري عليه السلام سُئل عن كتب بني فضّال. فقال عليه السلام: «**خذوا بما رووا وذروا ما رأوا**»(٣). مع أنّهم من الفطحيّة.

وهناك شخص آخر يكنى بأبي عمرو ذكره الشيخ الطوسي في رجاله: ٥٢٠ وصرح بأنّه من أصحاب العياشي، فيمكن أن يريده الكشي في كلامه السابق، لكنه لم يثبت أنّ والده أو جده عبدالعزيز كي ينسب إليه.

(١) الوسائل: ٢٧: ١٣٨، أبواب صفات القاضي، ب١١، ح٤. رواه عن الكليني عن محمد بن عبدالله الحميري، ومحمد بن يحيى جميعاً، عن عبدالله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام. والسند صحيح.

(٢) الوسائل: ٢٧: ١٤٩ ـ ١٥٠، أبواب صفات القاضي، ب١١، ح٤٠، رواه عن الكشي، عن علي بن محمد بن قتيبة المعروف بالقتيبي النيسابوري، عن أحمد بن إبراهيم المراغي، قال: (ورد على القاسم بن العلاء، وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه: «فإنّه لا عذر لأحد...». وقد اختلفوا في اعتبار القتيبي والمراغي، ولكن العلامة أدرجهما في القسم الأول من كتاب (خلاصة الأقوال: ١١، ٤٦)، ووصف القتيبي بالفاضل. كما ذكرهما ابن داود في القسم الأول من كتاب رجاله: ٢٣، ٢٥٠، وقال في المراغي: (ممدوح عظيم الشأن).

(٣) الوسائل ٢٧: ١٤٢، أبواب صفات القاضي، ب١١، ح١٣، رواه الشيخ الطوسي في كتابه (الغيبة)

واستدل الشيخ الأنصاري بهذا الحديث على لزوم الأخذ بما رواه بنو فضال بلا حاجة إلى النظر في حال رجال السند بعدهم[١]. ونقل الشيخ الطوسي: أنّ الطائفة قد عَمِلَت بأخبار الفطحية والواقفة ونظائرهم إذا كان الراوي منهم موثوقاً به، ولا يوجد في أخبارنا ما يخالف خبره، ولم يعرف من الطائفة العمل على خلافه[٢]، فيكشف عن حجية خبر الموثق.

وهنا أمران ينبغي التنبيه عليهما:

حول مدح الراوي

الأول: أنّ مدح الراوي لما كان موجباً لاعتباره والأخذ بحديثه ـ كالتوثيق ـ فلماذا خَصّوه بالإمامي ولم يتعدوا عنه، وَهَلاّ كان المدح بمنزلة التوثيق في اعتبار الراوي، وعدّ حديثه حسناً وإن لم يكن إمامياً؟

ويمكن الجواب عنه بأنّ اعتبار الإمامي الممدوح من أجل ثبوت عدالته بالمدح؛ لأنّها عبارة عن حسن الظاهر ـ المفسر بعدم ظهور ما ينافي العدالة ـ المقرون بالمدح، وهذا مختص بالإمامي؛ لعدم اتصاف غيره بالعدالة وإن مُدح أو وُثّق، فالمدح إذاً بنفسه لا يوجب اعتبار الراوي، وإنّما يكون أمارة عدالته، بخلاف التوثيق فإنّه موجب لاعتباره موثقاً بنفسه وإن لم يكن عدلاً، فلا يختص بالإمامي.

⊃

عن أبي الحسن بن تمام، عن عبدالله الكوفي خادم الحسين بن روح، عن الحسين بن روح، والسند ضعيف؛ لعدم وثاقة أبي الحسن بن تمام وعبدالله الكوفي.

(١) كتاب الصلاة (الشيخ الأنصاري): ٢.

(٢) عدة الأصول: ٦١.

وبهذا أجاب السيد بحر العلوم عن إيراد آخر، وهو أنّ اشتراط عدالة الراوي ينفي حجية الحسن مطلقاً، فقال: (التحقيق أنّ الحسن يشارك الصحيح في أصل العدالة، وإنّما يخالفه في الكاشف عنها، فإنّه في الصحيح هو التوثيق أو ما يستلزمه، بخلاف الحسن، فإنّ الكاشف فيه هو حُسْنُ الظاهر المكتفى به في ثبوت العدالة على أصح الأقوال)(١).

ولكن يورد عليه:

أولاً بأنّه منافٍ لما صرّح به جماعة في مبحث العدالة من عدم ثبوتها بذلك، فيتم هذا الجواب على بعض المباني كما أشار إليه السيد.

وثانياً بأنّه منافٍ لما أخذوه في تعريف كل من الصحيح والحسن، حيث اعتبروا في الصحيح كون الراوي إمامياً عدلاً، واعتبروا في الحسن كونه إمامياً ممدوحاً من غير نص على عدالته، وهذا صريح في أنّ اعتبار الحسن ليس من أجل ثبوت العدالة بالمدح، على أنّ جَعْلَهُ قسيماً للصحيح يقضي بذلك، وإلاّ لكان قسماً منه.

ويمكن أن يقال: إنَّ الاختلاف بينهما في ثبوت العدالة في الصحيح بالنص، وثبوتها في الحسن بالاستكشاف من المدح، حيث لا يثبت الحُسْنُ بكل مدح، بل البالغ حدّاً يكشف عن عدالة الممدوح.

لكن المدح كما يكشف عن عدالة الراوي تارة يكشف عن وثاقته أخرى، وعدم اشتراط النص في شأن التعديل يقضي بعدم اشتراطه في شأن التوثيق، والاكتفاء بالكاشف عنهما فيهما معاً، فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

---

(١) رجال السيد بحر العلوم ١: ٤٦٠.

وثالثاً بمنافاته الاستدلال على حجية الحسن ببناء العقلاء على قبول خبر المخبر الممدوح الذي لم يظهر منه كذب أو دس، فإنّ مقتضاه عدم دَخْل عقيدته في قبول خبره.

نعم، سبق[1] أنّ الشيخ الطوسي نقل عن أصحابنا أنّهم ميّزوا الرجال الناقلين للأخبار، ووثقوا الثقات منهم وَضَعَّفوا الضعفاء ومدحوا الممدوح وذموا المذموم، وقالوا: فلان متهم في حديثه، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها... إلى آخره. ومقتضاه أنّ مدحهم للراوي، واعتمادهم على حديثه لذلك مشروط بكونه إمامياً حيث ذموا غيره، وطعنوا فيه، ولا يجتمع المدح والذم بالنسبة لشخص واحد؛ لأنّ المراد بمدح الراوي وذمه في هذا الباب ما هو دخيل في قبول حديثه وردّه، ولذا فَرّعَ الشيخ الطوسي على ذلك قوله: (فلولا أنّ العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز لما كان بينه وبين غيره فرق...).

وعليه، فإن وُجِدَ ذلك المدح وحده أو الذّم وحده ثبتَ له حكمه فحسب، وإن تعارضا فإن رجّح أحدهما فكذلك، وإلاّ سقطا معاً وثَبَتَ أثر الذم فحسب، وهو الحكم بضعف الراوي وسقوط حديثه عن الاعتبار؛ ولذا اشترط الشيخ الطوسي في جواز العمل به سلامته من الطعن.

والنتيجة أنّه لا يمكن بقاء المدح والذم المعنيين قائمين بالنسبة لشخص واحد، بل إمّا أن يسقطا معاً أو يسقط أحدهما. وعليه فتكون سيرة الطائفة الممضاة من قبل الشرع دليلاً على أنّ مدح الراوي لا يجدي في قبول خبره إلاّ إذا كان إمامياً. ولا يجري

---

(١) انظر: موضوع الحجة من الأخبار لدى القدماء.

ذلك في التوثيق؛ لنقل الشيخ الطوسي[١] عمل الطائفة بأخبار الثقة وإن لم يكن إمامياً مثل عبدالله بن بكير، فيختلف المدح عن التوثيق.

لكن الحق أنّ هذا لا يزيل الإشكال بعدما سبق أنّ المدح الموجب لاعتبار الراوي هو الكاشف عن عدالته أو وثاقته في إخباره فحسب، فإذا كان حجة في الأول فهو حجة في الثاني؛ لحجية خبر الموثق، أما المدح غير الكاشف عن أحدهما فلا أثر له في نفسه.

الحديث القوي

وصرّح الوحيد البهبهاني بأنّ (المدح في نفسه يجامع صحة العقيدة وفسادها، والأول يسمى حديثه حسناً، والثاني قوياً، وإذا لم يظهر صحتها ولا فسادها فهو أيضاً من القوي، لكن نراهم بمجرد ورود المدح يعدّونه حسناً؛ ولَعَلّهُ لأنّ إظهار المدح مع عدم إظهار القدح ـ ولا تأمل منهم ـ ظاهر في كونه إمامياً، مضافاً إلى أنّ ديدنهم التعرض للفساد...)[٢].

وعليه يكون الحديث القوي نوعاً خامساً، ويكون المدح موجباً لاعتبار حديث الراوي وإن لم يكن إمامياً ولم يسمَّ حديثه حسناً.

لكن الشهيد الثاني قال: إنّ الحديث الموثق هو الذي يقال له: القوي أيضاً؛ لقوة الظنّ بجانبه بسبب التوثيق. وقال: (وقد يطلق القوي على ما يروي الإمامي غير الممدوح ولا المذموم)[٣].

---

(١) عدة الأصول: ٦١.

(٢) تعليقة منهج المقال: ٦.

(٣) الدراية: ٢٣.

وعلى أية حال فلا أثر للتسمية، وإنّما العبرة بكشف المدح عن التعديل أو التوثيق، فلا يختص اعتباره بكون الممدوح إمامياً بَعْدَمَا أمكن كشفه عن وثاقة غير الإمامي.

هل تثبت العدالة بالتوثيق؟

الثاني: أنّ الرجاليين ـ كالنجاشي، والشيخ الطوسي ـ قد وثّقوا كثيراً من الرواة غير الإمامية وإن كانوا من الشيعة، كالواقفة والفطحية، كما وثقوا بعض الرواة من العامة مثل السكوني، ولا شك في أنّ هذا التوثيق شهادة منهم بأمانة الموثّق وصدقه في الحديث فحسب، فلا تثبت به عدالته. وعلى هذا السِنخ نراهم وثقوا كثيراً من رواة الإمامية، فكيف يصح البناء على أنّه شهادة بعدالتهم؟ ولماذا لا يكون شهادة بتحرزهم عن الكذب وصدقهم في الحديث كغيرهم؟ وما الفرق بين قول النجاشي في سماعة بن مهران: ثقة ثقة، مكرراً، وبين قوله بعده في سري ابن عبدالله السلمي: ثقة، ليكون الأول شهادة بصدق سماعة، والثاني شهادة بعدالة سري، مع أنّ الشهادة الأولى أقوى وآكد في التكرار؟!

نعم، يمكن القول بأنّ توثيق الإمامي مع السكوت عن جرحه بما يخل بالعدالة يقضي بأنّه عادل؛ إذ لو كان هناك ما يجرحه لَذُكِرَ، لكن الاعتماد على مثل هذا السكوت في إثبات العدالة مشكل.

هذا كله في أنواع الحديث الثلاثة، الصحيح، والحسن، والموثق.

وأما الضعيف وهو المرسل، أو المسْنَد الذي لم يكن راويه موثقاً أو إمامياً ممدوحاً ـ سواء كان مجهولاً أم مجروحاً ـ فليس بحجة؛ لعدم الدليل على جواز العمل به، فلم يخرج عن حد الظنون التي لا يجوز العمل بها.

نعم، ذكروا طريقين لجواز العمل بمثل هذا الحديث:

أحـدهما: كون الراوي له من أصحاب الإجماع إذا صح السند إليه وإن ضَعُفَ من بعده من الرواة.

الثاني: اشتهار العمل به لدى قدماء الفقهاء.

وعلـيه يلزمنا البحث عن كلا الطريقين، ونقدم البحث عن الأول، ونردفه بالبحث عن الثاني، فنقول:

المبحث الثاني:

أحاديث أصحاب الإجماع

أحاديث أصحاب الإجماع

هنالك جماعة من وجوه رواة أحاديث أهل البيت عليهم السلام وثقاتهم ادعى الشيخ الكشي الإجماع على (تصحيح ما يصح عنهم)[1]، فسموا بـ (أصحاب الإجماع).

ويُعَدّ البحث عن ذلك من أهم أبحاث أصول الحديث وقواعده، حيث يبتني عليه حكم مجموعة كبيرة من أحاديث الفقه الإمامي، ولذا قال الشيخ النوري: (فإنّه من مهمات هذا الفنّ؛ إذ على بعض التقادير تدخل آلاف من الأحاديث الخارجة عن حريم الصحة إلى حدودها، أو يجري عليها حكمها)[2].

فالجدير بالفقيه أن يرعى هذا البحث بمزيد اهتمامه.

تصحيح أحاديث أصحاب الإجماع

فقد بنى جماعة من أكابر الفقهاء على قبول كل حديث صح عن أحد أصحاب الإجماع، من غير لحاظ حال الواسطة بينه وبين المعصوم عليه السلام، فالعبرة بصحة السند من أوله إلى ذلك الراوي، فمسانيده، ومراسيله، ومرافيعه، ومقاطيعه، كلها معدودة مِنْ صحاح الأحاديث تفسيراً لجملة (تصحيح ما يصح عنهم) بذلك.

---

(١) انظر: اختيار معرفة الرجال: ٢١٣/٣١٦.

(٢) خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ٧، الفائدة السابعة.

وصرح الشيخ محمد بن إسماعيل المعروف بأبي علي في رجاله بأنّ هذا المعنى والتفسير هو الظاهر المنساق إلى الذهن من تلك الجملة. ونقل عن أستاذه العلامة أنّه اختاره وعزاه إلى المشهور، كما نقل عن بعض أجلاّء عصره دعوى الشهرة عليه[١]. وحكى عن المحقق الداماد في كتابه (الرواشح السماوية)[٢] نسبته إلى الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، كما حكاه عن أمين الدين الكاظمي[٣]. واختاره الشيخ المامقاني[٤].

ونقل الفيض الكاشاني عن جماعة المتأخرين أنّهم فهموا من تلك الجملة الحكم بصحة الحديث المنقول عن أحد أولئك الجماعة إذا صح عنهم، حتى إذا رووا عمن هو معروف بالفسق والوضع فضلاً عما لو أرسلوا الحديث[٥]، واختاره الشيخ محمد بن الحسن الحر[٦].

وخالف في ذلك جماعة من المحققين، فقالوا بعدم الفرق بين أصحاب الإجماع وغيرهم في لزوم إحراز وثاقة الواسطة بينهم وبين المعصومين عليهم السلام، كما يلزم إحراز وثاقة الواسطة بيننا وبينهم؛ فلذا اضطررنا إلى تفصيل البحث، فنقول:

تعريف بأصحاب الإجماع

إنّ الجماعة الذين ادعى الشيخ الكشي الإجماع على (تصحيح ما يصح عنهم)، أو (تصديقهم) ثمانية عشر رجلاً، قَسَّمَهم إلى طوائف ثلاث كل ستة منهم طائفة.

---

(١) انظر: عدة الرجال ١: ١٨٩، الفائدة الثامنة.

(٢) انظر: الرواشح السماوية: ٤٥ ـ ٤٦، الراشحة الثالثة.

(٣) انظر: منتهى المقال: ٩ ـ ١٠.

(٤) مقباس الهداية: ٧٢.

(٥) الوافي ١: ١٢.

(٦) وسائل الشيعة: ٣٠: ٢٢٤، الفائدة ٧.

فقـال تحت عنوان: (تسمية الفقهاء من أصحاب أبي جعفر عليه السلام، وأبي عبدالله عليه السلام): (اجـتمعت العصـابة علـى تصـديق هـؤلاء الأولـين مـن أصحاب أبي جعفر عليه السلام وأصـحاب أبـي عـبدالله عليه السلام، وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولين ستة: زرارة، ومعـروف بـن خربوذ، وبُريد، وأبو بصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطائفي. قالوا: وأفقه الستة زرارة. وقال بعضهم: مكان أبي بصير الأسدي: أبو بصير المرادي، وهو ليث بن البختري).

ثـم قال تحت عنوان (تسمية الفقهاء من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام): (أجمعت العصـابة علـى تصـحيح مـا يصـح من هؤلاء، وتصديقهم لما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه، من دون أولئك الستة الذين عَدَّدْناهم وسميناهم، ستة نفر: جميل بن دُرّاج، وعـبدالله بـن مُسْـكان، وعبدالله بن بكير، وحماد بن عثمان، وحماد بن عيسى، وأبان بن عـثمان، قالـوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه وهو ثعلبة بن ميمون: أنّ أفقه هؤلاء جميل بن دراج، وهم أحدَث أصحاب أبي عبدالله عليه السلام).

ثـم قـال تحـت عـنوان (تسـمية الفقهـاء من أصحاب أبي إبراهيم عليه السلام، وأبي الحسـن الرضا عليه السلام): (أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم، وأقـروا لهـم بالفقـه والعلـم، وهـم ستة نفر أُخَر دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصـحاب أبـي عـبدالله عليه السلام: منهم يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى بَيّاع السَـابرُي، ومحمد بن أبي عمير، وعبدالله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمـد بـن أبي نصر. وقال بعضهم: مكان الحسن بن محبوب الحسن ابن علي بن

فضال، وفضالة بن أيوب. وقال بعضهم: مكان فضالة بن أيوب عثمان بن عيسى. وأفْقه هؤلاء يونس بن عبدالرحمن، وصفوان بن يحيى)[١].

وقد نظم السيد بحر العلوم هذا الإجماع الذي نقله الكشي، ولم يختلف معه إلاّ في أبي بصير، حيث نقل الكشي أنّه الأسدي، ثم نسب القول إلى بعضهم بأنّه المراديّ، أمّا السيد فقد ذكر أنّه المرادي بقوله: (وليث يا فتى) وإليك ما نظمه، فقال:

قد أجمع الكل على تصحيح ما	يصح عن جماعة فليعلما
وهم أولوا نجابة ورفعة	أربعة وخمسة وتسعة
فالستة الأولى من الأمجاد	أربعة منهم من الأوتاد
زرارة كذا بريد قد أتى	ثم محمد وليث يا فتى
كذا الفضيل بعده معروف	وهو الذي ما بيننا معروف
والستة الوسطى أولو الفضائل	رتبتهم أدنى من الأوائل
جميل الجميل مَع أَبان	والعَبْدلان ثم حمّادان
والستة الأخرى هم صفوان	ويونس عليهم الرضوان
ثم ابن محبوب كذا محمد	كذاك عبدالله ثم أحمد
وما ذكرناه الأصح عندنا	وَشَذّ قول من به خالفنا[٢]

ولم يزد الكشي في كتابه الذي بأيدينا على أولئك الثمانية عشر، إلا أنّ ابن

(١) رجال الكشي: ١٥٥، ٢٣٩، ٣٤٤.

(٢) ملحق خلاصة الأقوال للعلامة: ١٨٥.

داود في رجاله عندما ترجم حمدان بن أحمد، نقل عن الكشي أنّه قال: (هو من خاصة الخاصة أجمعت الصحابة[١] على تصحيح ما يصح عنه والإقرار له بالفقه)[٢].

رأي الشيخ النوري

واحتمل الشيخ النوري أن يكون ابن داود قد اعتمد في نقله على أصل (رجال الكشي)؛ لأنّ الكتاب الشائع الواصل إلينا بهذا الاسم مختصره[٣]، وسيأتي التنبيه على ذلك عند البحث عن الأصول الرجالية.

وعد الشيخ النوري أصحاب الإجماع اثنين وعشرين رجلاً، جمعاً بين ما اختاره الكشي وما نقله عن بعضهم.

وبالإضافة لمن ذكره ابن داود يبلغ عددهم ثلاثة وعشرين، مستدلاً عليه بأنّه: (لا منافاة بين الإجماعين في محل الانفراد؛ لعدم نفي أحد الناقلين ما أثبته الآخر، وعدم وجوب كون العدد في كل طبقة ستة، وإنّما اطلع كل واحد على ما لم يطلع عليه الآخر، والجمع بينهما ممكن، فيكون الجميع مورداً للإجماع)[٤].

مناقشته

ويورد عليه بأنّ الكشي إنّما نقل عن بعضهم كون الأربعة الآخرين من أصحاب الإجماع، وهم: ليث بن البختري، والحسن بن علي بن فَضّال، وفضالة بن

---

(١) هكذا ورد في النسخة المطبوعة، لكن الصحيح: (العصابة)، فإنّه اللفظ المعروف في هذا الإجماع، والذي نقله الشيخ النوري عن (رجال ابن داود).

(٢) رجال ابن داود: ١٣٣.

(٣) خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ١٠، الفائدة السابعة.

(٤) خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ١٠، الفائدة السابعة.

أيـوب، وعـثمان بـن عيسى. ولم يرتضه هو، ولم يُعْلَم وثاقة ذلك البعض المنقول عنه، فكيف يصح الاعتماد على قوله؟!

وصـرح الشيخ الطوسي بأن هناك جماعة من الرواة عُرفوا بأنّهم لا يروون ولا يرسـلون إلاّ عن ثقة، ولذا عُمِلَ بمراسيلهم، ونص على ثلاثة منهم فقال: (وإذا كان أحد الراويين مُسْنِداً، والآخر مُرْسِلاً، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنّه لا يرسـل إلاّ عـن ثقـة موثـوق بـه فلا ترجيح لخبر غيره على خبره؛ ولأجل ذلك سـوّت الطائفـة بـين ما يرويه محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمـد بن أبي نصر، وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عَمّـن يوثـق بـه، وبـين مـا أسنده غيرهم؛ ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم...)[١].

الناقل لهذا الإجماع

والأصـل فـي دعـوى هـذا الإجمـاع هـو الشيخ أبو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزيـز الكشـي صـاحب كـتاب (الرجال) المعروف، فهو أول من ادعاه، ونقله الجماعـة عـنه، ولذا كان من التسامح نسبة دعواه إلى جميع من ذكره وتعَرّضَ له، كمـا فعله الشيخ المامقاني قائلاً: (وأول مَنِ ادعاه ـ فيما نعلم ـ الشيخ الجليل أبو عمـرو الكشـي فـي رجالـه، ثـم الشـيخ، والنجاشي، ثم مَن بعدهما من المتقدمين والمتأخـرين كـابن طـاووس، والعلامة، وابن داود، وصاحب المعالم، والشهيدين، والشيخ سليمان، والسيد الداماد، وغيرهم. حتى أنّه لو صح وصف الإجماع المنقول

(١) عدة الأصول: ٦٣.

بالتواتر لصح أن يقال: إنّ هذا الإجماع قد تواتر نقله وصار أصل انعقاده في الجملة من ضروريات الفقهاء والمحدّثين وأهل الدراية والرجال...)[١].

فـإنّ بعض هؤلاء الجماعة المذكورين وغيرهم كان ناقلاً لدعواه، لا مدعياً له، وفَـرْقٌ واضـح بـين دعـوى الإجمـاع، ونقل دعواه؛ ولذا صرح الشيخ أبو علي في رجالـه بأنّ هذا الإجماع ربما ذكر في كلام النجاشي لكن بعنوان النقل عن الكشي، لا أنّه ادعاه بنفسه[٢]. بل ناقش بعضهم في قبوله صريحاً.

وأمّا الشيخ الطوسي فإنّه لم يدّعِ الإجماع بالشكل الذي ادعاه الكشي في ثمانية عشـر شخصاً، وإنّما صرح بقبول مراسيل الثقات (الذين عرفوا بأنّهم لا يروون ولا يرسـلون إلاّ عمّـن يوثـق به)، ونص على ثلاثة منهم كما سبق. لكن الشيخ النوري ذكـر أنّ الشـيخ الطوسي ناظر إلى أصحاب الإجماع الذين ذكرهم الكشي وهذا لم يثبت، وسيأتي بحثنا معه حول ذلك.

نعـم، إنّ الشـهيد الثانـي نقـل عـن الشـيخ الطوسـي دعوى إجماع العصابة على تصـحيح ما يصح عن عبدالله بن بكير، والإقرار له بالفقه والثقة[٣]، وهو على حد تعبير الكشـي. لكـنّه لـم نعثـر على مصدر الشهيد لنرى أنّ الشيخ نقله عن الكشي، أو ادعاه بنفسـه. علـى أنّـه ينافي ما فعله الشيخ في كتاب (العدة)[٤]، حيث ذكر عبدالله بن بكير فـي صـف الفطحـية، ولـم يميـزه عنهم، واشترط في جواز العمل بروايتهم أمرين: عدم

(١) مقباس الهداية: ٧٠.
(٢) منتهى المقال: ١٠.
(٣) شرح اللمعة ٢: ١٣١.
(٤) انظر: عدة الأصول: ٦١.

وجـود المعـارض لخبـرهم ممـا رواه الإمامي الثقة وإلاّ طرح خبرهم وأخذ بالمعارض، وعـدم إعـراض الطائفـة عن مضمونه بالإفتاء بخلافه. فلو تم هذا الإجماع عند الشيخ لم يبقَ وجه للتسوية بين ابن بكير وسائر الفطحيّة.

بـل إنّ الشـهيد نفسه نقل عن الشيخ الطوسي الجرح الصريح لابن بكير، وأنّه قـال عند ذكر حديث له أسنده إلى زرارة: (إنّ إسناده إلى زرارة وقع نصرة لمذهبه الذي أفتى به لما رأى أنّ أصحابه لا يقبلون ما يقوله برأيه).

وقـال: (وقـد وقع منه من العدول عن اعتقاد مذهب الحق إلى الفطحيّة ما هو معروف، والغلط في ذلك أعظم من الغلط في إسناد فُتيا يعتقد صحته لشبهة دخلت عليه إلى بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام)[١].

ومقتضـى هـذا التصـريح من الشيخ صدور الكذب الصريح من عبدالله بن بكير في إسـناد الحديث إلى ثقات المعصوم عليه السلام، وقد صرح الشيخ الطوسي بذلك في آخر الباب الأول من طلاق (الاستبصار)، وقال: (وليس عبدالله بن بكير معصوماً لا يجوز هذا عليه)[٢].

وأمّـا السـيد بحر العلوم فإنّه وإنْ نَظَمَ هذا الإجماع في أبياته السابقة من غير حكاية لـه عـن أحد، إلاّ أنّه قال ـ في كتاب رجاله في ابن أبي عمير وروايته لأصل زيد النرسي: (وحكـى الكشي في رجاله: إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه، والإقرار له بالفقه والعلم. ومقتضى ذلك صحة الأصل المذكور؛ لكونه مما قد صحّ عنه...)[٣].

---

(١) شرح اللمعة ٢: ١٣٢.

(٢) الاستبصار ٣: ٩٨٢/٢٧٦.

(٣) رجال السيد بحر العلوم ٢: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

وكلامه هذا صريح في إسناد حكاية الإجماع إلى الكشي، لكنه سبق اختلافه معه في أبي بصير في أبياته السابقة، وقوله في ذيلها: (وشذّ قول من به خالفنا).

وأمّا الشهيد الثاني فإنّه بعدما نقل عن الشيخ الطوسي دعوى الإجماع في حق عبدالله بن بكير، لم يرتضه، وقال: (وفيه نظر؛ لأنّه فطحي المذهب). وهو صريح في نقله حكاية الإجماع وخدشه فيه. وله نقاش متين في قبول مراسيل من ادعي بأنّه لا يروي ولا يرسل إلاّ عن ثقة كابن أبي عمير.

ونقل عن السيد ابن طاووس في (البشرى) أنّه نازعهم في قبول مراسيله[1]، والنقاش فيها معروف لدى الفقهاء نقله الشيخ أبو علي وغيره[2]، ومقتضاه عدم الاعتناء بهذا الإجماع، وإلاّ لزم قبولها بناء على ما قالوا من عدم الحاجة إلى معرفة حال الواسطة بين المعصوم عليه السلام وأحد أصحاب الإجماع.

وصرّح الشيخ أبو علي بأنّ الشيخ الطوسي ربما يقدح في الحديث الذي صح عن هؤلاء الجماعة بالإرسال الواقع بعدهم.

وأجاب عن ذلك بأنّ (الشيخ وغيره من المناقشين ربما لم يثبت عندهم الإجماع، أو لم يثبت وجوب اتباعه لعدم كونه بالمعنى المعهود، بل كونه مجرد اتفاق، أو لم يفهموا على وفق المشهور، ولا يضر ذلك، أو لم يقتنعوا بمجرد ذلك، والأول أظهر بالنسبة إليه؛ لعدم ذكره إياه في كتابه كما ذكره الكشي والنجاشي وأمثالهما).

وعلل توهين هذا الإجماع بقوله: (إذ لم نقف على من وافق الكشي في ذلك

---

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) منتهى المقال: ٩ ـ ١٠.

مـن معاصـريه، والمتقدمـين عليه، والمتأخرين عنه، إلى زمن العلامة أو ما قاربه. نعم، ربما يوجد ذكر هذا الإجماع في كلام النجاشي فقط من المتقدمين، وذلك بعنوان النقل عـن الكشـي، إلاّ أنّ غيـر واحد من علمائنا ـ منهم الشيخ البهائي طاب ثراه ـ صرح بأنّ الأمـور الموجـبة لعـدّ الحـديث مـن الصـحيح عـند قدمائنا وجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم...)[١].

وبـذلك اتضح وهن القول بأنّ كلمات جميع الذين نقلوا الإجماع صريحة في المسلمية والقبول[٢].

أدلة حجية هذا الإجماع

وقد اختلفت طرق الاستدلال على حجية هذا الإجماع، ولزوم العمل بمقتضاه، فاخـتار الشـيخ محمـد بـن الحسـن الحـر أنّـه إجمـاع تعبّدي، وكاشف عن رأي المعصـوم عليه السلام، كسـائر الإجماعـات المـنعقدة على بعض الأحكام[٣] وتبعه الشيخ المامقانـي قـائلاً: (والمراد بهذا الإجماع ليس هو المعنى اللغوي، وهو مجرد اتفاق الكـل، بـل المعنـى المصـطلح، وهـو الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام على أن يكـون المجمع عليه هو القبول والعمل بروايات أولئك الذين قيل في حقهم ذلك، إذ إمام ذلك العصر بمرأى من أولئك العاملين بأخبار هؤلاء ومسمع، مع عدم ظهور إنكار لهم ولا ردع، بل أقرهم على ذلك بل وأمر بالرجوع إليهم والأخذ منهم)[٤].

---

(١) منتهى المقال: ٩ ـ ١٠.

(٢) مقباس الهداية: ٧٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٢٤، الفائدة السابعة.

(٤) مقباس الهداية: ٧٠.

لكن الشيخ النوري أنكر ذلك، فقال: (بعد وضوح عدم كون المراد منه الإجماع المصطلح المعروف الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام أو رأيه بأحد الوجوه المذكورة في محله). واختار وجهاً ثانياً للحجية بقوله: (إنّ إجماع العصابة على صحة أحاديث الجماعة إجماع على اقتران أحاديثهم بما يوجب الحكم بصحتها)[١].

أمّا الشيخ الطوسي فإن كلامه السابق صريح في أنّ عمل الطائفة بمراسيل أولئك الرواة الثلاثة وأمثالهم من أجل أنّهم لا يُرسلون إلا عن ثقة، فيكون اعتبار أحاديثهم لوثاقة من يروون عنه.

وصرح الشهيد الثاني بأن كثيراً من الأصحاب ذكروا أنّ ابن أبي عمير لا يروي عن غير الثقة[٢]، فالأخذ بأخباره مطلقاً لذلك، وهذا وجه ثالث وإن ذكر في أحاديث الثلاثة فقط، حيث يمكن القول بأنّه المدرك لحجية أحاديث جميع أصحاب الإجماع.

وهناك وجه رابع لاعتبار هذا الإجماع، وهو أنّه يفيد الحدس بوثاقة من روى عنه أحد أولئك الجماعة، كما أنّ توثيق الراوي في كتب الرجال إنّما يوجب الحدس بوثاقة، وليس أحد الحدسين بأقوى من الآخر.

فعلى الوجه الثاني يحصل الوثوق بصدور أحاديث أصحاب الإجماع عن المعصوم عليه السلام، وعلى الوجه الثالث والرابع يحصل الوثوق برواتها، وسبق كفاية أحد الوثوقين في حجية الحديث وإن اعتبرنا الحس في توثيق الراوي على ما سيأتي. أما الوجه الأول فأجنبي عن التوثيق حيث تكون تلك الأحاديث حجة بالتعبد.

---

(١) خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ٢٠، ٢١.

(٢) الدراية (الشهيد الثاني): ٤٨.

تحقيق البحث

وتحقيق البحث: أنّ أحد أصحاب الإجماع إذا روى عن ضعيف، أو أرسل الحديث، فلم يُعلم حال الواسطة بينه وبين المعصوم عليه السلام، سواء كان المرسِل هو ابن أبي عمير أو غيره، فإن حصل الوثوق الشخصي والاطمئنان بصدور ذلك الحديث فلا إشكال في حجيته ولزوم العمل عليه بالنسبة لذلك الشخص الواثق؛ لقيام بناء العقلاء الممضى من قبل الشرع، وكذا السيرة القطعية على حجية كل خبر حَصَلَ الوثوق بصدوره، ويكون العمل في الحقيقة بذلك الوثوق الخاص لا الإجماع. وإن لم يحصل ذلك الوثوق يَشْكُل العمل بذلك الحديث اعتماداً على هذا الإجماع؛ لعدم الدليل على حجية خبر الراوي الذي لم يوثق أو يمدح ولم يحصل الوثوق بصدور خبره عن المعصوم عليه السلام، فلم يَبْنِ العقلاء ولم تقم سيرة ولا نص على حجية مثل هذا الخبر.

وهذا الإجماع المدعى لا يصلح دليلاً لإثبات الحجية؛ لأمور:

معنى صيغة الإجماع

الأول: أنّه اختلف الفقهاء وعلماء الحديث في مؤدّى الصيغة التي نُقِلَ عليها الإجماع، وهي (تصحيح ما يصح عنهم)، فاختار جماعة أنّ معناها قبول كل حديث صح عن أصحاب الإجماع من غير لحاظ حال الواسطة بينهم وبين المعصوم عليه السلام، وبه تمتاز أحاديث أولئك الجماعة على ما سبق في صدر البحث.

واختار آخرون أنّ تلك الصيغة لا تفيد إلا تصحيح أو توثيق أولئك الجماعة فحسب، أمّا بقية رجال سند الحديث المتأخرين عنهم كالسابقين عليهم فلابُدَّ من

إحراز وثاقتهم من طريق آخر، فلو كان أحدهم ضعيفاً لا تقبل روايته وإن نقلها عنه أحد أصحاب الإجماع.

وهذا المعنى نقله الشيخ أبو علي في رجاله عن بعض أفاضل عصره، وعن أستاذه صاحب (الرياض)، وأنّه بالغ في الإنكار على المعنى الأول، وقال: بل المراد دعوى الإجماع على صدق الجماعة، وصحة ما ترويه إذا لم يكن في السند من يتوقف فيه، فإذا قال أحد الجماعة: حدثني فلان، يكون الإجماع منعقداً على صدق دعواه. وإذا كان فلان ضعيفاً، أو غير معروف لا يجديه ذلك نفعاً). وأنّه ادعى بأنّه لم يعثر في الكتب الفقهية من أوّل كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات على عمل فقيه من فقهائنا بخبر ضعيف، محتجاً بأنّ في سنده أحد الجماعة، وهو إليه صحيح)[1].

ونقل الشيخ النوري: أنّ الأستاذ الأكبر نسب هذا المعنى في (الفوائد) إلى القيل، وأنّ السيد محمد باقر الجيلاني في رسالته في تحقيق حال (أبان) صرح بأنّ متعلق التصحيح الرواية بالمعنى المصدري، أي قولهم: أخبرني، أو حدثني، أو سمعت من فلان، ونتيجة العبارة أنّ أحداً من الجماعة؛ إذ تحقق أنّه قال: حدثني فلان، فالعصابة أجمعوا على أنّه صادق في اعتقاده. وأنّ المحقق الشيخ محمد في (شرح الاستبصار) قال: إنّ البعض توقف فيما اشتهر من معنى الإجماع قائلاً: (إنّا لا نفهم إلاّ كونه ثقة). وأن السيد المحقق الكاظمي في عدته جعل اتفاق الكلمة على الحكم بصحة ما يصح عنه أمارة على وثاقة الراوي[2].

---

(١) منتهى المقال: ٩ ـ ١٠.

(٢) خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ٢٤ ـ ٢٥.

واحتمل هذا المعنى الفيض الكاشاني[١]، وحكى الشيخ الأصبهاني في (الفصول)[٢] عن بعضهم إسناده إلى الأكثر، واختاره الفاضل الاسترآبادي في (لب اللباب) مدّعياً الإجماع[٣].

ويدل عليه تعبير الكشي عن الستة الأوائل بقوله: (أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء... والانقياد لهم بالفقه)[٤]. ولم يدّعِ الإجماع على (تصحيح ما يصح عنهم)، فيصلح أن يكون قرينة على مراده من دعوى ذلك في حق الستة الأواسط والأواخر وأنّه التصديق والتوثيق فقط كالأوائل، وإمكان العكس في القرينية يوجب إجمال الكلام بحيث لا يمكن الأخذ بظهور تلك الدعوى في الأواسط والأواخر إن كان لها ظهور فيما ادعوه، ومع الغض عن ذلك والأخذ بظهورها فيهما لا تشمل الأوائل أبداً.

والقول بأنّ دعوى غير الكشي الإجماع على تصحيح ما يصح عن الستة الأوائل ـ كالأواسط والأواخر ـ يغنينا في اشتراك الجميع في هذا الإجماع، موهون؛ حيث سبق أنّ الكشي هو الأصل في الإجماع، وتبعه الجماعة عليه، فالإشكال على تعبيره واردٌ على أصل الإجماع؛ ولذا حكي عن جماعة من المتأخرين ـ كابن طاووس، والعلامة، وابن داود ـ دعوى ذلك في خصوص الأواسط والأواخر، كما اختلف تعبير الفيض الكاشاني عن أصحاب الإجماع، فقال عند ذكر طرق صحة الحديث عند القدماء: (وكوجوده في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا

---

(١) الوافي ١: ١٢.

(٢) انظر: الفصول الغروية: ٣٠٢ ـ ٣٠٣، باب معرفة توثيق المزكي للراوي.

(٣) مقباس الهداية: ٧١.

(٤) اختيار معرفة الرجال: ١٠٨/٢٠٦.

على تصديقهم، كزرارة.... وعلى تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى...)[١].

فأصحاب الإحماع طائفتان:

إحداهما: حُكي الإجماع على تصديقهم.

والأخرى: على تصحيح ما يصح عنهم.

وبعد هذا الاختلاف الشائع في المراد بتلك الصيغة، وبناء جماعة من الأكابر على أنّ المراد بها تصديق أصحاب الإجماع وتوثيقهم فقط وتصريح الكشي بذلك في الستة الأوائل، لا يبقى مجال للركون إلى أحاديث أولئك الجماعة إذا لم تثبت وثاقة الواسطة بينهم وبين المعصوم عليه السلام.

حول حجية هذا الإجماع

الثاني: أنّ الإجماع الذي بحث الفقهاء عن حجيته وأقاموا الأدلة عليها إنّما هو الإجماع على الفتوى في الحكم الشرعي؛ ولذا عَرّفه الشيخ حسن بن الشهيد الثاني بـ(اتفاق من يعتبر قوله من الأمة في الفتاوى الشرعية على أمر من الأمور الدينية)[٢].

وعرفه الخضري ـ من أهل السنة ـ بـ(اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على حكم شرعي)[٣].

نعم، إنّ تعريف الشيخ الطوسي[٤] له باتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله.

---

(١) الوافي ١: ١١.

(٢) معالم الأصول: ١٦٤.

(٣) أصول الفقه (الخضري): ٢٩٩.

(٤) لم نجد هذا التعريف في ما بين أيدينا من مصادر للشيخ الطوسي، ووجدناه في كتاب (تهذيب الوصول إلى علم الأصول) للعلامة الحلي في الصفحة ٢٠٣.

وقول صاحب (المبادئ) في تعريفه: الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو اتفاق أمّة محمد صلى الله عليه وآله على وجه يشمل قول المعصوم[١] وإن كان ظاهراً في الإطلاق، إلا أنّ المراد به الإجماع على الحكم الشرعي؛ ولذا استدل الشيخ الطوسي على حجيته بـ (قاعدة اللطف)، وأنّه لا يخلو عصر من إمام معصوم حافظ للشرع[٢].

وقال عند البحث عما لو اتفق فتوى الأصحاب على خلاف قول الإمام عليه السلام: لو (كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور، ولا الدلالة على ذلك؛ لأنّ ما هو موجود من دليل الكتاب والسنّة كاف في باب إزاحة التكليف، ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور وإظهار من يبين الحق في تلك المسألة على ما قد مضى القول فيه، وإلاّ لم يحسن التكليف)[٣].

وعليه فدليل حجية الإجماع لا يشمل مورد البحث؛ لأنّه إجماع في موضوع وأجنبي عن الحكم والتكليف. نعم، بالنظر لما استدل به أهل السنة على حجيته من قوله صلى الله عليه وآله: «**لا تجتمع أمتي على خطأ**» ونظائره[٤]، يشمل المورد في فرض اجتماع الأمة، لكنّه مفقود، بالإضافة إلى أنّ الإجماع المدعى منقول لم تثبت حجيته في الأحكام فضلاً عن الموضوعات، بل ناقش البعض حتى في حجية الإجماع المحصّل[٥].

---

(١) انظر: فرائد الأصول: ٤٨. والعبارة في فرائد الأصول هكذا: (وقال صاحب غاية البادئ ـ شارح المبادئ ـ الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة...). فرائد الأصول ١: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) عدة الأصول: ٢٣٢.

(٣) عدة الأصول: ٢٤٧.

(٤) أصول الفقه (الخضري): ٣١٥.

(٥) الحدائق ١: ٣٥.

فالقـول بـأنّ هـذا الإجمـاع تعبدي وكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام في غاية الـوهن؛ ولذا ردّه الشيخ النوري، وقال الشيخ أبو علي: (لكن هذا الإجماع لم يثبت وجوب اتباعه كالذي بالمعنى المصطلح؛ لكونه مجرد وفاق)[١].

علـى أنّ المصدر لنقل هذا الإجماع كتاب (رجال الكشي) الذي رماه النجاشي بكثرة الأغلاط عند ترجمة مؤلفه بقوله: (وكان ثقة عيناً وروى عن الضعفاء كثيراً... له كتاب الرجال، كثير العلم، وفيه أغلاط كثيرة)[٢].

وتـبعه العلامـة الحلـي بـذلك[٣]. وجاء في كتاب (قاموس الرجال)[٤]: (وأما رجـال الكشـي فلـم تصـل نسـخته صـحيحة إلـى أحد حتى الشيخ، والنجاشي... وتصحيفاته أكثر من أن تحصى، وإنّما السالم منه معدود... وقد تصدينا فيما سوى ذلـك فـي كـل تـرجمة علـى تحـريفاته، بـل قَـلَّ مـا تسلم رواية من رواياته عن التصـحيف، بـل وقـع في كثير من عناوينه، بل وقع فيه خلط أخبار ترجمة بأخبار تـرجمة أخرى، وخلط طبقة بأخرى... ثم إنّ الشيخ اختار مقداراً منه مع ما فيه من الخلـط والتصـحيف... وبعـد مـا قلـنا من وقوع التحريفات في أصل الكشي بتلك المـرتبة لا يمكـن الاعتماد على ما فيه إذا لم تقم قرينة على صحة ما فيه... ثم أنّه حـدث في الاختيار من الكشي أيضاً تحريفات غير ما كان في أصله، فإنّه شأن كل كتاب، إلاّ أنّها لم تكن بقدر الأصل؛ ولذا ترى نسخ الاختيار أيضاً مختلفة...).

---

(١) منتهى المقال: ١٠.

(٢) رجال النجاشي: ٢٦٣.

(٣) خلاصة الرجال: ٧١.

(٤) انظر: قاموس الرجال ١: ٤٣ ـ ٤٦.

ومن هنا يمكن عروض الزحاف في تعبيره عن الستة الأواسط والأواخر بـ(تصحيح ما يصح عنهم)، وأنّ الصحيح ما عبر به عن الأوائل من التصديق والانقياد لهم بالفقه فقط.

التسامح في دعوى الإجماع

الثالث: أنّ التسامح في دعوى الإجماع، واستعمال لفظه في غير ما وضع له حدث كثيراً في كلام القدماء، وذلك مما يوهن الاعتماد على دعواه في محل البحث.

توضيح ذلك: أنّ الإجماع في اللغة عبارة عن الاتفاق، فيقال: أجمع القوم على الأمر: أي اتفقوا عليه(١). وبذلك عرفه الفقهاء كما سبق.

وقال الشيخ الأنصاري: (إنّ الإجماع في مصطلح الخاصة ـ بل العامة الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم ـ هو اتفاق جميع العلماء في عصر، كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين... كما نراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره)(٢).

ومع ذلك نرى القدماء يدعون الإجماع أحياناً مع وجود المخالفين في المسألة، بل إنّ الشخص منهم قد يتفق دعواه الإجماع على حكم ثمّ يدعيه على خلافه في موضع آخر. وبهذا أورد الشيخ يوسف البحراني على حجية الإجماع قائلاً: (إنّ أساطين الإجماع، كالشيخ والمرتضى وابن إدريس وأضرابهم، قد كفونا مؤونة القدح فيه وإبطاله بمناقضاتهم بعضهم بعضاً في دعواه، بل مناقضة الواحد

---

(١) أقرب الموارد ١: ١٣٧ ـ جمع.

(٢) فرائد الأصول: ٤٨.

منهم نفسه في ذلك... ولقد كان عندي رسالة الظاهر أنّها لشيخنا الشهيد الثاني ﵀ كتبها في الإجماعات التي ناقض الشيخ فيها نفسه)[١].

وله نظير هذا الكلام في مبحث آخر جزم فيه بأنّ تلك الرسالة للشهيد الثاني، وعدّ فيها الإجماعات التي ناقض الشيخ فيها نفسه، وأنّها (نيّف وسبعين مسألة)[٢].

وَعِلّة هذا التناقض في دعوى الإجماع الصادرة من أعلام الفقه، أنّ مدرك حجية الإجماع دخول قول المعصوم ﵇ في المُجْمعين، فكما أنّ خبر الثقة وروايته عن المعصوم ﵇ يكشف عن قوله ﵇ كشفاً حسياً، فالإجماع كذلك يكشف عن قوله ﵇ إمّا كشفاً حدسياً كما عليه الأكثر؛ لقاعدة اللطف ونحوها، أو حسياً كما عن بعضهم، فيكون بمنزلة ما لو سَمِعَ الحكم من الإمام ﵇ في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، فيحصل بذلك العلم بقوله ﵇.

وقد أورد الشيخ الأنصاري على الكشف الحسّي بأنّه (في غاية القلة، بل نعلم جزماً أنّه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع، كالشيخين والسيدين، وغيرهما؛ ولذا صرح الشيخ في (العدّة) في مقام الرد على السيد، حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف بأنّه لولا (قاعدة اللطف) لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام ﵇ للمجمعين)[٣].

وعليه، فإذا حصل العلم للفقيه بقول المعصوم ﵇ من فتوى جماعة بحكم يدعي الإجماع عليه، وإذا اتفق له بعد ذلك حصول العلم بقول المعصوم ﵇ من

(١) الحدائق ١: ٣٧.
(٢) الحدائق ٩: ٣٦٨.
(٣) فرائد الأصول: ٥١.

فـتوى جماعـة آخرين على خلاف الحكم الأول يدعي الإجماع على الثاني، حيث ينكشف له خطأ الدعوى الأولى، فيحدث التناقض بين دعوييه.

ومـثله اخـتلاف الفقيهـين فـي دعوى الإجماع قال المحقق الحلي: (وأما الإجماع فعـندنا هـو حجـة بانضمام المعصوم عليه السلام، فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله عليه السلام لما كان حجة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله عليه السلام، فـلا تغتـر إذاً بمـن يتحكم فيدعي الإجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقين، إلاّ مع العلم القطعي بدخول الإمام عليه السلام في الجملة)[1].

وقريب منه كلام السيد المرتضى، والعلامة الحلي[2].

لكـنّ تسـمية هذا المعنى إجماعاً مخالف لمعنى الإجماع لغة وعرفاً؛ ولذا قال الشـيخ الأنصـاري: (أنّهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعة التي علـم دخـول الإمـام عليه السلام فيها لوجود مناط الحجية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثـر شـيئاً، وقـد شـاع هذا التسامح... فالنكتة في التعبير عن الدليل بالإجماع مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه، وتسـمية المجمـوع دليلاً، هو التحفظ على ما جرت سيرة أهل الفن من إرجاع كل دلـيل إلـى أحـد الأدلـة المعـروفة بـين الفريقين، أعني الكتاب، والسنة والإجماع، والعقل. ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة...)[3].

---

(١) المعتبر: ٦.

(٢) فرائد الأصول: ٤٩.

(٣) فرائد الأصول: ٤٩ ـ ٥٠.

واعتذر الشهيد الأول عن تناقض الإجماعات المنقولة بأمور، فقال: (يثبت الإجماع بخبر الواحد ما لم يعلم خلافه؛ لأنّه أمارة قوية كروايته. وقد اشتمل كتاب (الخلاف)، و(الانتصار)، و(السرائر)، و(الغنية) على أكثر هذا الباب، مع ظهور المخالف في بعضها حتى من الناقل نفسه. والعذر إما بعدم اعتبار المخالف المعلوم المعين كما سلف، وإمّا تسميتهم لما اشتهر إجماعاً. وإما بعدم الظفر حين ادعي الإجماع بالمخالف، وإما بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وإن بَعُد كجعل الحكم من باب التخيير. وإما إجماعهم على روايته، بمعنى تدوينه في كتبهم منسوباً إلى الأئمة عليهم السلام)(١).

وقيل في الاعتذار عن ذلك أيضاً: إنّ أصول الحديث كانت بأيدي القدماء (وربما اختلفت الأخبار في ذلك الحكم بالتقية وعدمها، والجواز والكراهة ونحوها، فيدعي كل منهم الإجماع على ما يؤدي إليه نظره وفهمه من تلك الأخبار بعد اشتمال أكثر تلك الأصول أو كلها على الأخبار المتعلقة بما يختاره ويؤدي إليه نظره)(٢).

وحيث كان للقدماء اصطلاحات خاصة في دعوى الإجماع، كيف يصلح دليلاً لنا، كما في مسألتنا هذه؟!

اختلاف مباني الفقهاء

الرابع: أنّ مباني الفقهاء مختلفة في العمل بالأخبار.

١ـ فيرى بعضهم حجية خبر كل مسلم لم يظهر منه فسق وإن لم يوثّق أو

---

(١) الذكرى: ٤.

(٢) الحدائق ١: ٣٩ ـ ٤٠.

يمدح؛ لأنّ عدم الفسق ليس شرطاً في قبول خبر المسلم، وإنّما ظهور الفسق يكون مانعاً من قبوله؛ لقوله تعالى:﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1]، فمتى لم يُعلم الفسق لا يجب التثبت؛ لأنّ الأصل عدم الفسق في المسلم، وصحة قوله.

٢ـ ونسب الشهيد الثاني هذا القول إلى بعض آراء الشيخ الطوسي، من أجل (أنّه كثيراً ما يقبل خبر غير العدل، ولا يُبَيِّن السبب)، وقال: (وبهذا احتج من قَبِلَ المراسيل). لكنّه نسب إلى أئمة الحديث والأصول الفقهيّة اشتراط عدالة الراوي كما نسب إلى الأكثر اشتراط الإيمان والعدالة معاً.

ونسب إلى جماعة الاكتفاء في ثبوت العدالة بظاهر الإسلام، ولم يشترطوا ظهورها[2].

وقال الشيخ الأصفهاني في (الفصول) عند البحث عن عدالة الراوي: (الثاني ما حكي عن جماعة من المتقدمين من أنّها عبارة عن الإسلام مع عدم ظهور الفسق. وعن (الخلاف) دعوى الإجماع عليه...)[3].

لكن المشهور فتوى وعملاً ـ بحيث لا نعرف فيه خلافاً في العصور الأخيرة ـ عدم الاكتفاء بالإسلام في ثبوت العدالة، وإنّما الإيمان شرط فيها لابد من إحرازه.

ومن المستبعد أن يريد أولئك الجماعة إجراء جميع أحكام العدالة على ظهور الإسلام حتى جواز الائتمام في الصلاة، وقبول الشهادة في الحكم والقضاء. ويكشف عن ذلك تفصيل الشيخ الطوسي بين العدالة المعتبرة في قبول الرواية، فاكتفى فيها

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الدراية (الشهيد الثاني): ٢٦ ـ ٢٧، ٦٥.

(٣) الفصول الغروية: ٢٩٣.

بوثاقة الراوي وسماها عدالة، وبين العدالة المعتبرة في الشهادة وفي ترجيح أحد الخبرين المتعارضين فلم يكتفِ بذلك، فقال: (وأمّا العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر، فهو أن يكون الراوي معتقداً للحق مستبصراً ثقة في دينه متحرجاً من الكذب، غير مُتَّهَم فيما يرويه).

وقال: (فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال، أو فاسقاً بأفعال الجوارح، وكان ثقة في روايته متحرزاً فيها فإنّ ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم)[1].

٣ـ ويرى جماعة وجوب العمل بجميع أخبار الكتب الأربعة، بل بجميع أخبار الكتب الموثوق بها حتى ادعي عليه الإجماع، كما سبق ويأتي.

٤ـ ويرى آخرون عدم احتياج مشائخ الإجازة إلى توثيق، فيعملون بأخبارهم أجمع وإن لم يوثقوا.

٥ـ وبنى بعضهم على كفاية الظن في باب التوثيق؛ لانسداد باب العلم بعدالة الرواة، كما سيأتي البحث عنه.

٦ـ وحكي عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي ووالده وجمع من العامة الاستدلال على حجية الخبر المرسل إذا كان المرسِل له ثقة، بأنّ (رواية الفرع عن الأصل تعديل له؛ لأنّ العدل لا يروي إلاّ عن العدل، وإلاّ لم يكن عدلاً، بل كان

---

(١) عدة الأصول: ٦٠، وما بعدها.

مدلساً وغاشاً)[١]. فلا حاجة بعد ذلك إلى التفتيش عن حال من روى عنه العدل؛ لثبوت عدالته بروايته عنه.

٧ـ واعتمد الشيخ الصدوق في تصحيح الأخبار على شيخه محمد بن الحسن ابن الوليد، وصرح بأنّ ما صححه شيخه المذكور هو الصحيح، وما لم يصححه فمتروك وغير صحيح[٢].

٨ـ وعمل الشيخ الأنصاري بروايات بني فضال إذا صح السند إليهم مطلقاً وإن أرسلوا الحديث، فهم بمنزلة أصحاب الإجماع عنده. واستند في ذلك إلى ما رواه الحسين بن روح رضي الله عنه عن الإمام العسكري عليه السلام أنّه سئل عن كتب بني فضال، فقال عليه السلام: **«خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا»**[٣].

ولذا قال الشيخ الأنصاري عند ذكره لرواية داود بن فرقد الواردة في الأوقات: (وهذه الرواية وإن كانت مرسلة إلاّ أنّ سندها إلى الحسن بن فَضّال صحيح. وبنو فَضّال ممن أمر بالأخذ بكتبهم ورواياتهم...)[٤].

وقال عند ذكره لرواية أبي مريم الأنصاري الواردة في احتكار الطعام: (وفي السند بعض بني فضال، والظاهر أنّ الرواية مأخوذة من كتبهم التي قال العسكري عليه السلام عند سؤاله عنها: **«خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا»**، ففيه دليل على اعتبار ما في كتبهم، فيستغنى بذلك عن ملاحظة مَنْ قَبْلَهُم في السند، وقد ذكرنا أنّ هذا الحديث أولى

---

(١) مقباس الهداية: ٤٨.

(٢) الفقيه ٢: ٥٥.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٤٢، أبواب صفات القاضي، ب١١، ح١٣.

(٤) كتاب الصلاة (الشيخ الأنصاري): ٢.

بالدلالـة على عدم وجوب الفحص عمّا قَبل هؤلاء من الإجماع الذي ادعاه الكشي على تصحيح ما يصح عن جماعة)[١].

فـيكون لأحاديـث بنـي فضـال بنظـر الشـيخ الأنصاري امتياز على غيرها من أحاديث الرواة لأجل هذا الحديث. لكنّه ذكر عند البحث عن حجية خبر الواحد أنّ هـذا الحـديث (دل بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال وبعدم الفضل على كـتب غيـرهم من الثقات ورواياتهم، ولهذا أنّ الشيخ الجليل المذكور [الحسين بن روح] الـذي لا يظـن به القول في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام قال: أقول في كـتب الشـلمغاني مـا قالـه العسـكري عليه السلام في كتب بني فضال، مع أنّ هذا الكلام بظاهره قياس باطل)[٢].

وعلى هذا يسقط امتياز أحاديث بني فضال وتكون على مستوى أحاديث بقية الثقات من الرواة.

وناقش أستاذنا المحقق الخوئي[٣] في ذلك الامتياز الذي بنى عليه الشيخ الأنصاري:

أولاً بضـعف سـند هـذه الـرواية الـواردة فـي بني فضال، حيث رواها الشيخ الطوسي، عن أبي الحسين بن تمّام، عن عبدالله الكوفي، وكلاهما لم يوثقا.

وثانـياً بـأنّ المسـتفاد مـنها أنّ بنـي فضال وإن كانوا من الفطحيّة، إلاّ أنّهم كسائر الـثقات الآخـرين مـن الإمامية، فلا يضر انحرافهم رأياً في قبول رواياتهم، لا أنّها تقبل

---

(١) كتاب المكاسب: ٢١٢.

(٢) فرائد الأصول: ٨٧.

(٣) المستند في شرح العروة ١: ١٠٧ ـ ١٠٨.

بأجمعها وإن رووا عن ضعيف، أو أرسلوا الحديث، وإلاّ لكانوا أعلى قدراً من زرارة ومحمد بن مسلم ونظائرهما من فقهاء الرواة وأعاظم الإمامية.

وعليه فقبول كثير من الفقهاء أحاديث أصحاب الإجماع مطلقاً لأجل بعض هذه المباني ونظائرها لا يكون حجة على فقيه لم يثبت لديه صحة ذلك المبنى.

مناقشة أدلة حجية هذا الإجماع

وبما قرأته وتقرأه ظهر وهن الوجوه التي ذكروها لدلالة هذا الإجماع على حجية أخبار أولئك الجماعة مطلقاً، وسبق بيانها، وأنّها أربعة:

الأول: كونه إجماعاً تعبدياً وكاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، وسبق أنّه أضعف الوجوه[1].

قياس الإجماع بتوثيق الرجالي

الثاني: قياس هذا الإجماع بتوثيق الرجالي، بدعوى أنّ الحاصل منهما هو الحدس بوثاقة الراوي، وليس أحد الحدسين بأقوى من الآخر، فكما يقبل حديث الراوي الموثق في كتب الرجال يقبل حديث الراوي الذي روى عنه أحد أصحاب الإجماع.

ويورد عليه:

أولاً بما سبق من وهن الإجماع في نفسه.

وثانياً بأن الإجماع على تصحيح ما يصح عن أولئك الجماعة لا يلازم وثاقة من رووا عنه؛ إذ كما تطلق صحة الحديث لدى القدماء على ما رواه الثقات تطلق على المحتف بالقرائن المفيدة للوثوق بالصدور وإن كان الراوي ضعيفاً وفاسقاً،

---

(١) انظر: موضوع معنى صيغة الإجماع.

علـى خـلاف مصـطلح المتأخـرين. ولعل الإطلاق الثاني أكثر شيوعاً لديهم من الأول، وقد سبق[١].

ولـذا قـال الشـيخ الأصـبهاني فـي (الفصول)[٢]: (... فهذه العبارة منقولة عن المتقدمين، وقد عرفت أنّ تصحيحهم لا يقتضي التوثيق).

وقـال الشيخ النوري: ما ذكره يتم على القول بكون مفاد العبارة وثاقة الجماعة المذكـورين أو وثاقتهم ووثاقة كل من كان في السند بعد أحدهم. وأما على ما هو المشـهور من أنّ المراد صحة أحاديث الجماعة بالمعنى المصطلح عند القدماء فلا دلالـة فـيها ولـو بالالتزام على وثاقتهم؛ لجواز كون وجه الصحة احتفاف أحاديثهم بالقـرائن الخارجـية التـي تجامـع ضـعف راويها، كما صرح به جماعة منهم...[٣]. وعلى هذا فلا وجه لقياس هذا الإجماع بتوثيق الراوي في كتب الرجال.

حول تزكية الراوي

وثالـثاً بـأنّ توثـيق الراوي وتزكيته في تلك الكتب مستند إلى سبر حياته، ومعرفة أقـواله وأفعالـه الكاشـفة عـن وثاقته تارة وضعفه أخرى؛ لأنّها أمارات يعرف بها حال الـرجل وتقواه. ولا إشكال في الاعتماد عليها لدى الشرع والعرف في الجرح والتعديل، فيبتنـي عليها الحكم بعدالته ليؤتم به في الصلاة وتقبل شهادته وينفذ حكمه في القضاء إذا كان مجتهداً، كما يبتني عليها الحكم بفسقه، فلا يصح ذلك كله.

---

(١) انظر: موضوع الحجة من الأخبار لدى القدماء.

(٢) الفصول الغروية: ٣٠٢، فصل معرفة توثيق المزكّي للراوي.

(٣) خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ٢٦.

فتوثيق الرجالي للراوي شهادة منه بوثاقته، فإن اكتفي بخبر الثقة الواحد في الموضوعات فهو، وإلاّ لزم التعدد، والعدالة كسائر الأمور التي يتوقف ثبوتها على البينة، وقد التزم بذلك بعض المحققين(١).

وصرح الشيخ الأنصاري عند البحث عن حجية قول اللغويين: بـ (أنّ المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقاً. ألا ترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدد، والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها)(٢).

وأين هذا من دعوى الإجماع على التصحيح، فإنّها أجنبية عن الشهادة، فكيف يصح قياسها بالتوثيق؟!

وحيث كان التوثيق من باب الشهادة فلابد وأن يصدر عن حسّ؛ لعدم قبول الإخبار الحدسي فيها كما في خبر الثقة بالأحكام؛ ولذا قال الشيخ الأنصاري عندما نفى الملازمة بين حجية الخبر وحجيّة الإجماع المنقول: (إنّ الأدلة الخاصة التي أقاموها على حجية خبر العادل لا تدل إلاّ على حجية الإخبار عن حس)(٣).

وقال: (... فيما ذهب إليه المعظم، بل أطبقوا عليه، كما في (الرياض) من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم يستند إلى الحس وإن علله في (الرياض) بما لا

---

(١) منتقى الجمان ١: ١٤.

(٢) فرائد الأصول: ٤٦.

(٣) فرائد الأصول: ٤٧.

يخلـو عـن نظر من أنّ الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحس مأخوذ في مفهومها. والحاصـل أنّـه لا ينبغي الإشكال في أنّ الإخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة إلاّ على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعية...)[١].

نعـم، لا يشترط الجزم بكون الإخبار حسياً، بل يكفي احتمال صدوره عنه، فلو أخبر النجاشـي عن وثاقة راوٍ وشككنا في استناده إلى حس أو حدس، قبلنا خبره؛ لقيام السيرة علـى كفايـة احـتمال الحـس فـي قبول خبر الثقة، فلو أخبر عن موت رجل قَبَل العقلاء خبـره، سـواء علمـوا بأنّـه أخبر عن حسٍ ومشاهدة أو احتملوا فيه ذلك، كما احتملوا أن يكون أخبر عن حدس، بأن سمع صياحاً من جهة داره فاعتقد أنّه قد مات.

أمـا إذا لـم يحتمل الحس في التوثيق فلا يقبل؛ ولأجله نوقش في توثيقات الرواة التـي يرسلها المتأخرون بدعوى عدم احتمال وجود طريق معتبر لهم يتصل بمن أحسَّ بوثاقتهم، للفصل الطويل بين الموثِق والموثَق وسيأتي البحث عن ذلك.

وعلـيه، فحصول الحدس بوثاقة من روى عنه أصحاب الإجماع لا يجدي في ثـبوت وثاقـتهم. والتوثيق في كتب الرجال لا يقبل منه إلاّ الحسي قطعاً أو احتمالاً، فلا يقاس به الحدسي المحض.

وهـناك وجـوه أخرى في شأن التوثيق استدل بها على كفاية تزكية الواحد في ثبوت الوثاقة:

أولهـا: أنّ (التـزكية فـرع الـرواية، فكما[٢] لا يعتبر العدد في الأصل، فكذا في

(١) فرائد الأصول: ٤٨.

(٢) الوارد في المصدر لفظ: (فكلما) والصحيح ما ذكرناه.

الفرع)[١]؛ لأنّ الاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الأصل، واشتهر الاستدلال بذلك بين المتأخرين، لكن نوقش بعدة وجوه[٢].

ثانيها: أنّ التزكية بنفسها رواية مقابل القول بأنّها شهادة، وعلى هذا الاختلاف في حقيقتها بنى كثير من الفقهاء الخلاف في كفاية تزكية الواحد وعدمها، حيث يكتفى به في الأول دون الثاني.

وناقش فيه المحقق القمي بأنّ الرواية لها إطلاقان، أحدهما: الخبر المصطلح الذي هو أحد أدلة الفقه. وثانيهما: الخبر المقابل للإنشاء. والتزكية ليست من الأول ليشملها دليل حجية خبر الواحد في الأحكام، ولم يقم دليل على كفاية الواحد في مطلق الخبر[٣].

لكن أستاذنا المحقق الحكيم قد استدل على كفاية تزكية الواحد الثقة بما دل على حجية خبره في الأحكام، باعتبار أنّ التوثيق بمدلوله الالتزامي يؤدي إلى الحكم الكلي[٤]. ولنا تعليق عليه في مبحث آخر.

ومقتضى هذين الوجهين عدم صحة قياس هذا الإجماع بالتوثيق الرجالي.

ثالثها: أنّ حجية خبر الواحد لما كانت من باب الاطمئنان العقلائي واشتراط العدالة تنبيه على أنّ خبر العادل مفيد له دون خبر الفاسق، فلا شبهة في كفاية تزكية الواحد إذا أفاد الاطمينان[٥].

---

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٦٩.
(٢) مقباس الهداية: ٥٩.
(٣) قوانين الأصول: ٤٦٤، وما بعدها.
(٤) المستمسك ١: ٣٠ ـ ٣١.
(٥) مقباس الهداية: ٥٩.

ومقتضى هذا الوجه كون العبرة بالاطمينان، ولا إشكال في حُجيته لو حصل لشخص، سواء كان مصدره تزكية الواحد أو هذا الإجماع أو غيرهما، لكن الإشكال في حصول الاطمينان بوثاقة من روى عنه أصحاب الإجماع بعد المناقشات السابقة فيه.

رابعها: أنّ الاكتفاء بتزكية الواحد من باب الظنون الاجتهادية المرجوع إليها عند انسداد باب العلم[١].

ومقتضاه كفاية الظن بالوثاقة وإن حصل من هذا الإجماع، لكنه يتوقف على القول بانسداد باب العلم في توثيقات الرواة، وسيأتي البحث عنه. على أنّه يمكن النقاش في حصول الظن بالوثاقة من هذا الإجماع لما سبق من النقاش فيه.

خامسها: آية النبأ: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٢]، باعتبار أنّ مقتضى عموم مفهومها كفاية تزكية العدل الواحد، خصوصاً بعدما كان موردها الإخبار عن الموضوع، وهو ارتداد بني المصطلق، ومنه الإخبار عن وثاقة الراوي.

لكن الشيخ حسن بن الشهيد الثاني ناقش في دلالتها على ذلك، وسيأتي نقاشه وجوابنا عنه عند البحث عن حجية أحاديث الثقات في الموضوعات.

وعلى أية حال فالاستدلال بهذه الآية أجنبي عن شأن هذا الإجماع فلا يصح قياسه بتوثيق الرجالي، كما أنّ مقتضى الاستدلال بها اعتبار عدالة المزكي، فلا يكتفى بتزكية غيره كابن فضال وابن عقدة ونظائرهما ـ من الثقات في الإخبار ـ المنحرفين في العقيدة، وسبق الإشارة إلى أنّ ذلك مقتضى القول بأنّ التزكية شهادة

---

(١) قوانين الأصول: ٤٦٧.

(٢) الحجرات: ٦.

بناءً على عدم حجيّة خبر الثقة في الموضوعات. أما بناءً على حجيته أو بناءً على بعض الوجوه الأخرى المذكورة فيكتفى بتزكية الثقة وإن لم يكن عدلاً.

قرائن الصحة

الثالث: أنّ الإجماع على صحة أحاديث هؤلاء الجماعة إجماع على اقتران أحاديثهم بقرائن الصحة، فيلزم العمل بها لذلك.

والجواب عنه:

أولاً: بما سبق من وهن الإجماع في نفسه، وعدم دلالة صيغته على ذلك، حيث لم يظهر منها أكثر من تصديق أولئك الجماعة الثمانية عشر فحسب.

وثانياً: بمنافاته للوجوه الثلاثة الأخرى المذكورة في حجية هذا الإجماع، وهي كونه تعبدياً وكاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، أو أنّه بمنزلة التوثيق في كتب الرجال، أو أنّ أولئك الجماعة لا يروون إلا عن ثقة. وعليه فلا يبقى وثوق لإرادة هذا المعنى من جملة (تصحيح ما يصح عنهم).

وثالثاً: بأنّ أحاديث أولئك الجماعة كثيرة ومتفرقة في أبواب الفقه، كما وأنّ الأصول والكتب التي نقلتها إلينا عديدة لعدة مؤلفين، فكيف اختصت أحاديثهم بتلك القرائن دون بقية أحاديث الأصول والكتب الناقلة لها؟! نعم، قد يدعى احتفاف جميع أحاديث تلك الكتب والأصول بقرائن الصحة كما سبق[1]، لكنّه مبحث آخر.

ورابعاً: بأنّ الشيخ الطوسي نقل إجماع الإمامية على العمل بجميع الأخبار (التي

(١) انظر: موضوع (الأخباريون وتنويع الحديث).

رووها في تصانيفهم، ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه...)(١).

وصرح الشيخ محمد بن الحسن الحر بأنّ الشيخ الطوسي وغيره نقلوا: (الإجماع على العمل بروايات الجميع الموجودة في الكتب المعتمدة)(٢). فإذا كشف ذلك الإجماع عن اقتران أحاديث أصحابه بقرائن الصحة فليكشف هذا الإجماع عن اقتران أحاديث جميع تصانيفنا وأصولنا بذلك.

لكنّ فقهاءنا لم يلتزموا به، كما أنّهم لم يلتزموا بما جزم به الأخباريون من احتفاف جميع أحاديث كتبنا الموثوق بها بالقرائن المفيدة للعلم بصدورها، ولم يعملوا عند فقد النصوص بفتاوى الشيخ أبي الحسن علي ابن بابويه الواردة في رسالته (الشرائع)، مع أنّ الشهيد في (الذكرى)، والمفيد الثاني ولد الشيخ الطوسي نقلا عمل قدماء الفقهاء بتلك الفتاوى (عند إعواز النصوص تنزيلاً لفتاواه منزلة رواياته). وذكر الشيخ الأنصاري: أنّ غير واحد حكى ذلك عن القدماء(٣).

وعلى تقدير كشف ذلك الإجماع عن تلك القرائن لشخص وحصول الوثوق له بصدور تلك الأحاديث تكون حجة في حقه، كما هو شأن كل وثوق شخصي.

أصحاب الإجماع لا يروون إلاّ عن ثقة

الرابع: أنّ أصحاب الإجماع لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة، فيلزم العمل بأحاديثهم لذلك.

---

(١) عدة الأصول: ٥١.

(٢) الوسائل ٣٠: ٢٢٤، الفائدة السابعة.

(٣) فرائد الأصول: ٩٨ ، ٣١١.

وهذه الدعوى لم تثبت بالصراحة في حق جميع أولئك الجماعة، وإنّما ذكرها الشيخ الطوسي في ثلاثة منهم: محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وعطف عليهم (غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عمّن يوثق به) على ما سبق[١]؛ ولذا نقل الشهيد في (الذكرى) وغيره عن فقهائنا قبول مراسيل أولئك الثلاثة فحسب؛ للنص عليهم والإجمال في غيرهم. هذا بلحاظ الأصل والقاعدة.

وأمّا عند العمل والتطبيق فنراهم أغفلوا البزنطي وصفوان، وخصوا ابن أبي عمير بالذكر؛ ولأجله أورد الشيخ المامقاني بقوله: (ونراهم في الفقه لم يلتزموا بذلك إلاّ في حق ابن أبي عمير، ولا أرى للقصر عليه وجهاً؛ لأنّ المستند في حق مراسيل ابن أبي عمير هو الإجماع المزبور، وهو مشترك بينهم، فقبوله في ابن أبي عمير والإغماض عنه في يونس وصفوان والبزنطي مما لم أفهم وجهه)[٢].

ويورد على الشيخ المامقاني بذكره ليونس مع الثلاثة ولم يذكره الشيخ الطوسي في كلامه؛ كما يورد على الوحيد البهبهاني بإهماله للبزنطي في قوله عند ذكر أمارات الوثاقة: (ومنها: رواية صفوان بن يحيى، وابن أبي عمير عنه، فإنّها أمارة الوثاقة؛ لقول الشيخ في (العدة): (أنّهما لا يرويان إلاّ عن ثقة)[٣]، مع أنّ الشيخ الطوسي عدّ البزنطي ثالثاً لهما. نعم، ألحَقَهُ الوحيد بهما في ذيل كلامه، لكنّه لا وجه لفصله عنهما أولاً ليحتاج إلى إلحاقه.

---

(١) انظر: موضوع: تعريف بأصحاب الإجماع.
(٢) مقباس الهداية: ٤٩.
(٣) تعليقة منهج المقال: ١٠.

وناقش الشيخ النوري الفقهاء في قبول مراسيل أولئك الثلاثة فحسب وعدّه من الخطأ المحض، وصرح بأنّ الشيخ الطوسي ناظر إلى أصحاب الإجماع، وأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن الثقة، ومقتضاه قبول مراسيلهم جميعاً، وقال: (إلاّ أنّ المنصف المتأمّل في هذا الكلام لا يرتاب في أنّ المراد من قوله: من الثقات الذين... أصحاب الإجماع المعهودين؛ إذ ليس في جميع ثقات الرواة جماعة معروفون بصفة خاصة مشتركون فيها ممتازون بها عن غيرهم غير هؤلاء، فإنّ صريح كلامه أنّ فيهم جماعة معروفين[1] عند الأصحاب بهذه الفضيلة، ولا تجد في كتب هذا الفن من طبقة الثقات عصابة مشتركين في فضيلة غير هؤلاء)[2].

لكن هذا يتوقف على الجزم بأنّ الشيخ الطوسي ناظر في كلامه إلى أصحاب الإجماع، فيشترك الجميع في هذا الحكم، ولا يختص بأولئك الثلاثة، لكنّه لم يثبت، ولم يحتمله أحد من كلامه؛ ولذا استدلّ القائلون بحجية أحاديث أصحاب الإجماع بعدة وجوه ولم يشيروا إلى كلام الشيخ، ولو جرى فيهم لكان أولى بالذكر.

والذي يبدو لي من كلام الشيخ الطوسي أنّه بصدد بيان كبرى كلية، وهي قبول مراسيل كل من علم بأنّه لا يرسل إلاّ عن ثقة، ثم طبقها على أولئك الثلاثة؛ لأنّهم بعض مصاديقها. وعليه فنحتاج عند تطبيقها على غيرهم إلى إحراز عدم إرسالهم عن غير الثقة؛ ولذا اختلف الفقهاء في مراسيل بعض الأعاظم، فقبلها جماعة لما أحرزوا ذلك منهم، وردّها آخرون لعدم إحرازه، على ما سيأتي.

---

(1) الوارد في النص: (معروفون)، ولكنّه غلط.

(2) خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٧٥٨.

نعـم، سَبَقَ أنّ جماعة فسروا جملة: (تصحيح ما يصح عن أصحاب الإجماع) بقـبول مـا صَـحَّ عـنهم مـن الأحاديـث مطلقاً، بلا فرق بين مسانيدهم ومراسيلهم ومـرافيعهم ومقاطـيعهم، فـتكون مراسـيلهم حجة لهذا الإجماع لا لما ذكره الشيخ الطوسـي. ولـذا قـال الشـيخ محمد حسن في جواهره[1] عند ذكره مرسلاً لحريز: (وَخَبَـر حريـز وإن كان مرسلاً إلاّ أنّه في السند حمّاد، وهو ممن أجمعت العصابة على (تصحيح ما يصح عنه)، فلا يقدح ضعف من بعده).

لكنّه سبق الإشكال على هذا الإجماع من عِدّة وجوه، فلا يصلح مدركاً لحجية مراسيل أولئك الجماعة.

أحاديث الثلاثة

يبقـى البحث في خصوص أحاديث البزنطي، وصفوان، وابن أبي عمير، حيث ذكـر الشيخ الطوسي أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة، ونقل عن الطائفة أنّها سـوّت بـين مراسـيلهم ومسـانيد غيـرهم، فـإن تم ذلك حصل امتياز لهؤلاء الرواة الثلاثة، ولزم العمل بأحاديثهم أجمع مسانيد ومراسيل.

لكن ناقش فيه أستاذنا المحقق الخوئي[2] بأنّ الظاهر من عبارة الشيخ الطوسي أنّه اجتهد في دعواه أنّ أولئك الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة، حيث قال: (فإن كان ممن يعلم بأنّه لا يرسل إلاّ عن ثقة).

---

(١) الجواهر ٢: ٢١٦.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٦١.

وليس هذا شهادة منه بوثاقة من يروون عنه، وإنّما هو استعلام من حالهم بحسب اجتهاده، فلا يكون حجة في حقنا.

ويـورد عليه بأنّه منافٍ لما نقله الشيخ الطوسي من تسوية الطائفة بين مراسيل أولئك الـثلاثة ونظائرهم، وبين ما أسنده غيرهم، بظهوره في أنّ عدم إرسال الثلاثة عن غير الثقة كان معروفاً لدى الطائفة ولأجله اعتمدت على مراسيلهم، فلا يكون اجتهاداً منه.

وأجاب الأستاذ عن ذلك بأنّ الشيخ الطوسي وإن نقل عن الطائفة التسوية بين مراسـيل الثلاثة ومسانيد غيرهم، إلا أنّه اجتهد في أنّ سبب ذلك عدم إرسالهم عن غير الثقة، ولم ينقله لنا عن الطائفة.

تحقيق البحث

والتحقـيق أنّ مـدْرَكَ القول بأنّ أولئك الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة أحد أمور ثلاثة ذكرها الشهيد الثاني في درايته[١] موجزاً، وبسطنا البحث والجواب عنها هنا:

الأول: استقراء حال جميع مَن يروون ويرسلون عنه من الرواة، فلم يُر فيهم ضعيف.

والجواب عنه:

أولاً: عدم تصريح أحد بذلك الاستقراء.

وثانـياً: عـدم إمكانـه في المراسيل؛ للجهل بِمَن أرسل عنه، خصوصاً مراسيل ابن أبـي عميـر التي امتازت على غيرها؛ ولذا قال الشهيد الثاني: إنّ دون إثبات هذا المعنى خـرط القـتاد. وإنّ صاحب (البشرى)[٢] نازعهم في ذلك، فإنّ ابن أبي عمير قد اضطر

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) هو السيد جمال الدين أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس أستاذ العلامة الحلي وابن داود، ⬅

إلى الإرسال بسبب ضياع كتبه، فهو نفسه قد غاب عنه أسماء بعض الذين روى عنهم، فكيف يمكن لغيره الاطلاع عليهم ليعرف حالهم؟!

قال الشيخ النجاشي في ابن أبي عمير: (وقيل: إنّ أخته دَفَنَت كتبه في حالة استتاره وكونه في الحبس أربع سنين، فهلكت الكتب، وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدّث مِن حفظه ومما كان سلف له في أيدي الناس؛ فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله)[1] ولا ندري كيف صار ضياع كتبه، وتلفها سبباً للسكون إلى مراسيله.

وقال الشيخ الكشي: (وذهبت كتب ابن أبي عمير، فلم يخلص كتب أحاديثه فكان يحفظ أربعين مجلداً، فسماه نوادر، فلذلك يوجد أحاديث مُتَقَطّعة الأسانيد)[2].

وثالثاً: أنّه ثبت رواية أولئك الثلاثة عن بعض الضعفاء، فلم يبقَ وثوق للأخذ بتلك الكُلّيّة المدعاة، وهي: (لا يروون إلاّ عن ثقة).

الثاني: شهادة أولئك الثلاثة وإخبارهم بأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة.

والجواب عنه:

أولاً: عدم نقل أحد تلك الشهادة عن أولئك الثلاثة، فلا طريق لثبوتها.

توفي سنة ٦٧٣هـ، له كتاب (البشرى) في الفقه، وهو ستة مجلدات، ومن المؤسف أنّه لم يصل إلينا شيء منه، نظير كثير من كتب الإمامية. قال شيخنا النوري في المستدرك ٣: ٤٦٧: (وكلما أطلق في مباحث الفقه والرجال ابن طاووس فهو المراد منه).

(١) رجال النجاشي: ٢٢٩.

(٢) رجال الكشي: ٣٦٣.

وثانياً: أنّها كسائر الشهادات بتعديل الرواة يمكن معارضتها بجرح الثقات الآخرين لهم على تقدير ثبوته، وبما أنّ الراوي مجهول في المراسيل لم يثبت عدم جرحه ليخلص توثيقه عن المعارض؛ ولذا قال الشهيد الثاني: (إذا قال الثقة: حدثني ثقة، ولم يُبَيْنهُ لم يكف ذلك الإطلاق والتوثيق في العمل بروايته وإن اكتفينا بتزكية الواحد؛ إذ لا بد على تقدير الاكتفاء بتزكيته من تعيينه وتسميته لينظر في أمره، هل أطلق القوم عليه التعديل أو تعارض كلامهم فيه، أو لم يذكروه؟ لجواز كونه ثقة عنده وغيره قد اطلع على جرحه بما هو جارح عنده ـ أي عند هذا الشاهد بثقته ـ وإنّما وثقه بناء على ظاهر حاله، ولو علم به لما وثقه. وأصالة عدم الجارح مع ظهور تزكيته غير كاف في هذا المقام؛ إذ لا بد من البحث عن حالة الرواة على وجه يظهر به أحد الأمور الثلاثة من الجرح، أو التعديل، أو تعارضهما حيث يمكن)[1].

نعم، اختار جماعة كفاية مثل هذا التوثيق بدليل أنّ العبرة في باب الجرح والتعديل بالظن، وهو يحصل من ذلك. قال الوحيد البهبهاني عند ذكر أمارات الوثاقة والمدح: (ومنها: أن يقول الثقة: حدثني الثقة، وفي إفادته التوثيق المعتبر خلاف معروف، وحصول الظن منه ظاهر، واحتمال كونه في الواقع مقدوحاً لا يمنع الظن، فضلاً عن احتمال كونه ممن ورد فيه قدح كما هو الحال في سائر التوثيقات، فتأمل)[2].

والاكتفاء بمثل هذا التوثيق يبتني على القول بكفاية الظن بالوثاقة، وسيأتي البحث عنه في مبحث (انسداد باب العلم في التوثيقات).

---

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٧٣.

(٢) تعليقة منهج المقال: ١١.

واكتفى المحقق الحلي بقول الراوي: أخبرني بعض أصحابنا، إذا عنى الإمامية وإن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالفسق، وعلل ذلك بقوله: (لأن إخباره بمذهبه شهادة بأنّه من أهل الأمانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول. فإن قال: عن بعض أصحابه، لم يقبل؛ لإمكان أن يعني نسبته إلى الرواة وأهل العلم، فيكون البحث فيه كالمجهول)[1].

وقد تعجب منه الشيخ حسن بن الشهيد الثاني بعد اشتراطه العدالة في الراوي، وأورد عليه بأنّ الأصحاب لا ينحصرون في العدول، على أنّ (التعديل إنّما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له، وإنّما يعلم الحال مع تعيين المَعدّل وتسميته لينظر هل له جارح...)[2].

وثالثاً: ثبوت رواية أولئك الثلاثة عن بعض الضعفاء، فنحتمل أن يكون هو الذي أرسلوا عنه، فكيف يصح الأخذ بمراسيلهم؟!

الثالث: أنّ حسن الظن بأولئك الثلاثة لورعهم واحتياطهم في أمور الدين يقضي بأن لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة.

والجواب عنه:

أولاً: أنّ الورع والاحتياط لا يختص بأولئك، بل يوصف به كثير من رواة أحاديث أهل البيت عليهم السلام، فيلزم العمل بجميع ما رووه مسانيد ومراسيل، أخذاً بقاعدة: (حسن الظن)، بل متى حسن الظن براوٍ أنّه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة لزم العمل بأحاديثه وإن لم يكن من وجوه الرواة.

---

(١) معارج الأصول: ١٥١.

(٢) معالم الأصول: ١٩٨.

وثانياً: أنّ ذلك اجتهاد ممن أدى حسن ظنه بهم إلى تلك النتيجة لا شهادة بوثاقة من أرسلوا أو رووا عنه، فيختص الحكم بمن اجتهد بذلك وحصل له الوثوق دون غيره، وسبق أنّ الشيخ الطوسي أعطى قاعدة كلية، وهي قبول مراسيل كل مَنْ عُلِم بأنّه لا يرسل إلاّ عن ثقة، وطبقها على أولئك الثلاثة، فإذا علم الفقيه ذلك من حال راوٍ لزمه العمل بمراسيله.

ولذا حكي عن الشيخ محمد بن الحسن الحر في (التحرير)، والشيخ البهائي في (شرح الفقيه)، وظاهر الفاضل السبزواري في (الذخيرة)، جعل مراسيل الصدوق كالمسانيد.

وقال الفاضل المقداد في (التنقيح) في حق الشيخ الطوسي: (ومثله لا يرسل إلا عن ثقة)[1]. كما قال في حق ابن أبي عقيل مثله[2].

وقال الشهيد في (الذكرى) عند إرسال ابن الجنيد رواية عن أهل البيت عليهم السلام: (وإرساله في قوة المسند، لأنّه من أعاظم العلماء)[3]، ومقتضى هذا التعليل قبول مراسيل الأعاظم مطلقاً.

وقال صاحب (التكملة): إنّ مراسيل النجاشي كالمسانيد.

قال الشيخ المامقاني بعد نقل ذلك: (يظهر مما سمعته من الشهيد في (الذكرى)، والفاضل المقداد في (التنقيح) القول بأنّ كل ثقة لا يرسل ولا يروي إلاّ عن ثقة...)[4]. وسبق نقله ذلك عن جماعة بدليل أنّ (رواية الفرع عن الأصل تعديل له؛ لأنّ العدل

(١) التنقيح الرائع ٢: ٧.

(٢) التنقيح الرائع ١: ٥٧٤.

(٣) ذكرى الشيعة ٤: ٢٧٧.

(٤) مقباس الهداية: ٥٠.

لا يروي إلا عن العدل وإلاّ لم يكن عدلاً، بل كان مُدلّساً وغاشّاً)[١]. وضعفه ظاهر.

ولما لم يقم دليل يمكن الركون إليه في أنّ أولئك الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة كانت المناقشة في مراسيل ابن أبي عمير معروفة لدى الأصحاب[٢].

وصرح جماعة بعدم قبولها، منهم: الشهيد الثاني، والسيد ابن طاووس[٣]، والمحقق في (المعتبر)، والشيخ محمد السبط[٤]، بل الشيخ الطوسي نفسه، حيث قال في (التهذيب)[٥]: (وأما ما رواه محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام... فأول ما فيه أنّه مرسل، وما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسندة). وصرح بهذا أيضاً في (الاستبصار)[٦].

فأجرى حكم سائر المراسيل على ما أرسله ابن أبي عمير، حيث صرح في (العدة)[٧] بأنّ الطائفة إنّما عملت بالمراسيل إذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة. ويكشف هذا عن وهن تلك الدعوى التي اجتهد في كتاب (العدة) في نسبتها إلى الطائفة.

وهناك محاولة للجواب عن ذلك:

أولاً بأنّ كتاب (العدة) الذي وردت فيه تلك الدعوى ألّفه الشيخ الطوسي بعد كتابي (التهذيب) و (الاستبصار)، فيكون العمل عليه.

---

(١) مقباس الهداية: ٤٨.

(٢) منتهى المقال: ٩.

(٣) الدراية (الشهيد الثاني): ٤٨ ـ ٤٩.

(٤) مقباس الهداية: ٤٩.

(٥) التهذيب ٨: ٢٥٧.

(٦) الاستبصار ٣: ٢٧.

(٧) انظر: عدة الأصول: ٦٣.

وثانياً بأنّ توهين الشيخ لما أرْسَلَه ابن أبي عمير في (التهذيبين) لم يصدر عن وهن مراسيله بنظره، وإنّما رام الشيخ بذلك رفع التعارض والمنافاة بين الأخبار ودفع الاعتراض عليها؛ ولذا خدش في عبدالله بن بكير مع قوله في (العدة)[١]: عملت الطائفة بأخباره. وَضَعَّفَ عَمّار الساباطي مع أنّه من الفطحيّة الذين قال في (العُدّة)[٢]: عملت الطائفة بأخبارهم. وعمل في (النهاية) برواية في سندها عثمان بن عيسى، مع أنّه ضعّفه في كتاب (الغيبة)[٣]، وقال في (العدة)[٤]: عملت الطائفة بأخباره.

مناقشة المحاولة

وفي هذه المحاولة مواقع للنظر تكشف عن وهنها وحدوث خلط فيها، أما سبق تأليف (التهذيبين) فإنّه يكشف عن عدم ثبوت تلك الدعوى بطريق حسي، وإلا لما خفيت على الشيخ عند تأليفهما حتى صدر منه التوهين لمراسيل ابن أبي عمير، فيكشف إثباتها في كتاب (العدة) فقط عن اجتهاده المتأخر فيها الذي لم يعبأ به في تهذيبيه، فلا يكون حجة في حقنا.

وأما دعوى أنّ صدور التوهين من الشيخ لتلك المراسيل؛ لأجل الجمع بين الروايات لا لوهنها بنظره، نظير تضعيفه لبعض الرواة، فظاهر الوهن، إذ كيف يصح أن ينسب إلى شيخ الطائفة التصريح بتضعيف حديث معتبر عنده أو راوٍ موثّق لديه لأجلِ

(١) عدة الأصول ١: ١٥٠.

(٢) عدة الأصول ١: ١٥٠.

(٣) الغيبة: ٤٢.

(٤) عدة الأصول ١: ١٥٠.

الجمع بين الأخبار، وهل هذا إلا تضليل لمن نظر في كتابه من أهل العلم وغيرهم، وظلم لذلك الثقة غير المستحق للجُرح؟! فيجل عنه قلم الشيخ في أهم كتاب ألفه لطائفته.

نعم، إنّ الشيخ قد تصرف في ظواهر بعض الأحاديث المتعارضة وحملها على بعض المعاني البعيدة، واعتذر عن ذلك بأنّه أولى من طرحها لأجل التعارض المحكم بينها، لكنّه أجنبي عن تضعيف حديث معتبر وراوٍ موثق.

ومن هنا نشأ الخلط والالتباس، وعليه يكون تضعيف الشيخ لمراسيل ابن أبي عمير جدّياً لا صورياً؛ لدفع المنافاة بين الأخبار. وهكذا خَدْشه لعبدالله بن بكير في حديث أسنده إلى زرارة، وقد اعتمد في خدشه على تصريح ابن بكير نفسه في حديثين آخرين بأنّ الحكم الوارد في ذلك الحديث مما رزقه الله تعالى من الرأي لا من الرواية عن أحد، وقال الشيخ: (وليس عبدالله بن بكير معصوماً لا يجوز هذا عليه)[1]. ولا ينافيه دعواه في (العدة)[2] عمل الطائفة بأخباره؛ إذ له أن يخالف ذلك عندما يقوم لديه الدليل، خصوصاً في مثل هذا المورد الواحد، فإن الجواد قد يكبو، وإليه يشير الشيخ بعدم العصمة.

ومثله تضعيفه لعمار الساباطي في (الاستبصار)[3]، فإنّه لا ينافي تلك الدعوى، وإنّما ينافيه ما ذكره في (التهذيب)[4]، حيث نقل أولاً تضعيفه عن جماعة باعتبار

(١) الاستبصار ٣: ٢٧١ ـ ٢٧٦.
(٢) عدة الأصول ١: ١٥٠.
(٣) الاستبصار: ١: ٣٧٢.
(٤) التهذيب: ٧: ١٠١.

أنّـه فطحـي فلا يعمل بما ينفرد بنقله، ثم أورد عليهم بقوله: (غير أنّا لا نطعن عليه بهذه الطريقة؛ لأنّه وإن كان كذلك فهو ثقة في النقل لا يطعن عليه فيه).

وهـذا كسـائر المـوارد التـي اخـتلفت كلمـات شخص واحد في راوٍ فضعّفه في كـتاب، واعـتمد علـيه فـي كتاب آخر. نظير ما ورد في هذه المحاولة نفسها من عمل الشيخ فـي كتاب (النهاية) برواية في سندها عثمان بن عيسى، مع أنّه ضَعَّفَهُ في كتاب (الغيـبة) الـذي لـم يوضـع كـ(التهذيبين) لمعالجة الروايات كي يقال: إنّ التضعيف لم يكن جدّياً من الشيخ. نعم، إنّ العمل بالرواية أعم من الاعتماد على الراوي نفسه.

ويـرى المتتـبع الكثيـر مـن هذا اللون في كلمات الأكابر كالشيخ المفيد حيث ضعّف محمد بن سنان في كتاب[1]، ووثّقه مُبَجّلاً له في كتاب آخر.

وحـيث انجـرّ الـبحث إلـى مراسـيل الأحاديث فقد ناسب التحدث عنها ولو موجزاً فنقول:

مراسيل الأحاديث

عـرّف الشـهيد الثاني المرسل من الأحاديث بـ(ما رواه عن المعصوم عليه السلام من لم يدركه).

وقـال: (والمراد بالإدراك هنا التلاقي في ذلك الحديث المحدَّث عنه، بأن رواه عـنه بواسـطة، وإن أدركـه بمعنى اجتماعه به ونحوه. وبهذا المعنى يتحقق إرسال الصـحابي عن النبي صلى الله عليه وآله، بأن يروي الحديث عنه صلى الله عليه وآله بواسطة صحابي آخر...)[2].

(١) المسائل السروية / مؤلفات الشيخ المفيد ٧: ٣٨. جوابات أهل الموصل / مؤلفات الشيخ المفيد ٩: ٢٠.
(٢) الدراية (الشهيد الثاني): ٤٧.

فتارة تهمل الواسطة لنسيان أو غيره، وأخرى تذكر بلفظ مبهم كقول الراوي: عن رجل، أو عن بعض أصحابنا ونحوه، والكل مرسل.

واختُلف في حجية المرسل، فاختار جماعة حجيته مطلقاً إذا كان المرسِل ثقة، سواء كان صحابياً أم جليلاً أم غيرهما، وسواء أُسقط واحد من السند أم أكثر، وهو المحكي عن البرقي ووالده من الإمامية، وجمع من العامة منهم: الآمدي، ومالك، وأحمد، وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة، بل حكي عن بعضهم جعله أقوى من المسند. واستدلوا عليه بأمور واضحة الوهن[1]:

أحدها: ما سبق في موضوع (اختلاف مباني الفقهاء) من كون العدل لا يروي إلاّ عن العدل، وإلاّ كان مدلّساً.

ثانيها: أنّ ظاهر إسناد الخبر إلى المعصوم عليه السلام هو العلم بصدوره منه، فلازم عدالة المرسِل قبول الخبر المرسَل.

ثالثها: أنّ علة التثبت في الخبر هو الفسق، وهي منتفية هنا.

وادعى الشيخ الطوسي عمل الطائفة بالمراسيل إذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة كعملها بالمسانيد[2]، ومقتضاه حجية المرسل مطلقاً بشرط عدم معارضة المسند الصحيح. ويمكن أن ينظر الشيخ إلى خصوص مراسيل الذين عرفوا بأنّهم لا يرسلون إلاّ عن ثقة، فلا إطلاق لكلامه.

وعلى أية حال فقد اشتهر عدم حجية المرسَل، وهو المنسوب إلى المحقق

(١) مقباس الهداية: ٤٨.
(٢) عدة الأصول: ٦٣.

والعلامة والشهيدين وسائر مَنْ تأخر عنهم من فقهاء الإمامية، كما نسب إلى الحاجبي، والعضدي، والبيضاوي، والرازي، والقاضي أبي بكر، والشافعي، وغيرهم من العامة[١].

وجعله الشهيد الثاني أصح الأقوال للأصوليين والمحدثين مستدلاً عليه بقوله: (وذلك للجهل بحال المحذوف، فيحتمل كونه ضعيفاً ويزداد الاحتمال بزيادة الساقط، فيقوى احتمال الضعف. ومجرد روايته عنه ليس تعديلاً، بل أعم)[٢]. فوثاقة الراوي أو حسنه شرط في قبول روايته، ولم يثبت في المرسل.

كما لم يثبت أنّ ابن أبي عمير ونظائره من الثقات لا يرسلون إلاّ عن ثقة كي تقبل مراسيلهم مطلقاً، كما التزم به الشافعي[٣] في سعيد بن المسيّب، ووافقه على ذلك أكثر أصحابه، والقاضي أبو بكر، وجماعة من الفقهاء.

نعم، لو اعتمدنا على أحاديث أصحاب الإجماع مطلقاً تفسيراً لجملة (تصحيح ما يصح عنهم) بكفاية صحة السند إليهم، صحت مراسيلهم وامتازت على غيرها. لكن سبق الإشكال في أصل الإجماع وفي تفسير جملته بذلك.

كما أنّه إذا التزمنا بأنجبار ضعف سند الحديث باشتهار عمل الفقهاء به ثَبَتَ حجية المرسَل الذي عملوا به؛ ولذا قال أستاذنا المحقق الحكيم بعد ذكره لمرسلة أيوب بن نوح الواردة في صَلاة العاري: (وإرسالها غير قادح؛ لاعتماد جماعة من الأكابر عليها، كالفاضلين، والشهيدين، والمحقق الثاني، وغيرهم)[٤]. وسيأتي البحث عن ذلك مفصلاً.

---

(١) مقباس الهداية: ٤٨.

(٢) الدراية (الشهيد الثاني): ٤٨.

(٣) انظر: تهذيب الرجال ١١: ٧٤. المحلى ٦: ١٢٣.

(٤) المستمسك ٥: ٣١٧.

وقد يحصل الوثوق والاطمئنان بصدور المرسل عن المعصوم عليه السلام فيكون حجة لذلك، كما في كل حديث حصل الوثوق بصدوره، ولا يبعد حصوله في بعض المراسيل التي تسالم الفقهاء على العمل بها، كالنبوي الشريف: «**على اليد ما أخذت حتى تؤدي**»[1]، حيث استدل به الفقهاء على ضمان اليد ما أخذته في عدة مباحث.

ولا ضابطة لأسباب الوثوق؛ ولذا علّق أستاذنا المحقق الحكيم على مرسل الصدوق: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**المريض يصلي قائماً فإن لم يستطع صلى جالساً**»[2])، فقال: (ولكن الإنصاف أنّ إرسال (الفقيه) بمثل قال رسول الله صلى الله عليه وآله، يدل على غاية الاعتبار عنده، وكفى به سبباً للوثوق)[3]. مع أنّ هذا تعبير سائد في أغلب المراسيل لأكابر الفقهاء، ولازم ما ذكره الأستاذ قبولها جميعاً، والظاهر أنّه لا خصوصية لهذا التعبير، فلا يريد الصدوق امتياز هذا المرسل ونظائره بوثوقه باستناده إلى المعصوم عليه السلام دون غيره من المراسيل، وكذا غيره ممن عبّر بهذا التعبير.

وعلى فرض إرادة ذلك فهو وثوق شخصي لا يسري على غيره، وسبق في موضوع (اختلاف مباني الفقهاء) أنّه اعتمد على شيخه ابن الوليد في تصحيح الأخبار وقبولها، فما صححه شيخه هو الصحيح وما لم يصححه فمتروك، وصرح هو في أول (الفقيه)[4] بأنّه لا يثبت فيه إلاّ ما يحكم بصحته ويفتي على طبقه، وهذا كله لا يسري على غيره.

---

(١) عوالي اللآلئ ١: ٢٢٤ / ١٠٦.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٥، أبواب القيام، ب ١، ح ١٥.

(٣) المستمسك ٦: ١٠٧.

(٤) الفقيه ١: ٩٠ ـ ٩٢.

رواية أصحاب الإجماع عن الضعيف

وسبق الإشارة إلى أنّ ابن أبي عمير ونظائره قد ثَبَتَ روايتهم عن بعض الضعفاء، وذلك يوهن دعوى الشيخ الطوسي أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة؛ كما يوهن الاعتماد على أحاديث أصحاب الإجماع مطلقاً، بناء على أنّ الملاك في قبولها وثاقة من يروون عنه.

ولذا قال المحقق الحلي: (ولو احتج محتج بما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام... كانَ الجواب الطعن في السند؛ لمكان الإرسال. ولو قال: مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب، مَنَعْنا ذلك؛ لأنّ في رجاله من طَعَنَ الأصحاب فيه، وإذا أرسل احتمل أن يكون الراوي أحدهم).

وجرى على هذه المناقشة، فقال في مرسلة رواها ابن أبي عمير: (وهي ضعيفة؛ لأنّ ابن أبي عمير في هذه الرواية قال: عن بعض أصحابنا. وما أحسبه إلاّ حفص بن غياث، وحفص هذا ضعيف)[1].

فمن الذين روى عنهم أصحاب الإجماع الحكم بن عتيبة، روى عنه الفضيل في (الفقيه)[2] في باب ميراث الجنين، وروى جميل بن دارج عن زكريا بن يحيى الشعيري عنه في (الكافي)[3] في باب مَن أوصى وعليه دين، وكذا في إقرار بعض الورثة بدَين في كتاب الميراث[4]، مع أنّ الكشي ترجمه، وذكر عدة روايات في ذمه[5]، كما حكي

(١) المعتبر: ٤٣ ـ ١٢٦.

(٢) الفقيه ٤: ٢٧٤ / ٧١٨.

(٣) الكافي ٧: ٢٧ / ٣، باب من أوصى وعليه دين.

(٤) جامع الرواة ١: ٢٦٦.

(٥) رجال الكشي: ١٣٧.

ذمه عن كتاب (التحرير الطاووسي)[١]، فمن تلك الروايات قول الإمام الصادق في حديث: «**كذب الحكم بن عتيبة على أبي** عليه السلام»[٢].

لكن في سنده جعفر بن محمد بن حكيم، ولم يوثق في كتب الرجال وإن ورد في أسناد كتاب (كامل الزيارات)[٣].

ورواه الكشي أيضاً عند ترجمة زرارة[٤] والسند معتبر، إلا أنّه ورد فيه (الحكم ابن عيينة).

والظاهر وحدة الرجل وهو البتري المعروف، واشتهر بابن عتيبة، وذكره زرارة في حديثه الآخر بقوله: «**... مثل التي تكون على رأي الحكم بن عتيبة**» ذكره الكشي[٥].

ولوحدة الرجل أثبته القهپائي بعنوان (ابن عيينة) في الترجمة والروايات، ناقلاً له عن رجالي الكشي والشيخ الطوسي[٦]، مع أنّ الوارد في النسخ المطبوعة منهما ابن عتيبة. ومنه يظهر الوهن في عدّ الشيخ النوري له من الثقات مستدلاً عليه برواية الأجلّة عنه[٧]، فإنّ هذه القاعدة ـ وهي أماريّة رواية الجليل للوثاقة ـ لم تثبت في نفسها، وعلى فرض ثبوتها لا تصلح لمعارضة تصريح الإمام عليه السلام بأنّه يكذب في الرواية. وعلى فرض صلاحيتها للمعارضة يسقطان، والنتيجة هو الضعف كما في سائر موارد

---

(١) انظر: تنقيح المقال ١: ٣٥٨.
(٢) الوسائل ١٤: ١٣، أبواب الوقوف بالمشعر ، ب ٥ ، ح ٦.
(٣) كامل الزيارات: ١٥٥ / ١٩١، و ٤٢٧ / ٦٤٩.
(٤) رجال الكشي: ١٠٥.
(٥) رجال الكشي: ٩٤.
(٦) مجمع الرجال ٢: ٢١٩.
(٧) مستدرك الوسائل ٣: ٧٩٥.

المعارضة بين الجرح والتعديل؛ إذ لا يمكن أن يكون رواية الجليل عنه بأقوى من التصريح بالوثاقة الذي لا شك في سقوطه عن الاعتبار عند معارضته بالجرح.

ومنهم: يونس بن ظبيان، فقد روى عنه جميل بن دراج في (الكافي)[١] في باب نقش الخواتيم من كتاب الزي والتَجَمّل، وروى عنه صفوان وابن أبي عمير في (التهذيب)[٢] في باب ضروب الحج، وفي (الاستبصار)[٣] في باب أنّ التمتع فرض من نأى عن الحرم[٤]، مع أنّ الكشي أورد بعض الروايات في ذمه، ونقل عن الفضل بن شاذان قوله في بعض كتبه: أنّه من الكذابين المشهورين[٥]. ونقل الشيخ القهپائي قول النجاشي فيه: (ضعيف جداً لا يلتفت إلى ما رواه، كل كتبه تخليط)[٦]، لكن النسخة المطبوعة من (رجال النجاشي) خالية من ذلك.

ومنهم: المفضل بن صالح أبو جميلة، فقد روى عنه صفوان بن يحيى في (الكافي)[٧] في باب النوادر من كتاب الزي والتجمل[٨]، مع أنّ النجاشي صرح بأنّه ضُعّف وَغَمَز فيه[٩].

---

(١) الكافي ٦: ٤٨٢ / ٢، باب نقش الخواتيم.
(٢) التهذيب ٥: ٣١ / ٢٤.
(٣) الاستبصار ٢: ٢٠٧ / ٢١.
(٤) جامع الرواة ٢: ٣٥٦.
(٥) رجال الكشي: ٢٣٢ ـ ٣٣٨.
(٦) مجمع الرجال ٦: ٢٩٢.
(٧) الكافي ٦: ٥٤٣ / ٧، باب النوادر.
(٨) جامع الرواة ٢: ٢٥٨.
(٩) رجال النجاشي: ٩٣.

ومنهم: علي بن حديد، فقد روى عنه ابن أبي عمير في (التهذيب)[١] في باب من أحل الله نكاحه من النساء[٢]، مع أنّ العلامة صرح بأنّ الشيخ الطوسي ضعفّه في كتابي (التهذيب والاستبصار) وقال: لا يعوّل على ما ينفرد بنقله[٣].

ومنهم: أبو البختري وهب بن وهب، فقد روى عنه ابن أبي عمير في (التهذيب)[٤] في صلاة الاستسقاء[٥]، مع أنّه كذاب معروف، قال عنه النجاشي: (كان كذاباً ولَهُ أحاديث مع الرشيد في الكذب)[٦]. وقال الشيخ الطوسي فيه: (عامي المذهب، ضعيف)[٧]. وروى الكشي عن علي القتيبي عن الفضل بن شاذان أنّه قال فيه: كان من أكذب البرية[٨].

ومنهم: الحسين بن أحمد المنقري، فقد روى عنه ابن أبي عمير في عدة موارد منها في (الكافي)[٩]، مع أنّ النجاشي[١٠] والشيخ الطوسي[١١] ضعفاه صريحاً.

---

(١) التهذيب ٧: ٢٤٨ / ٧.
(٢) جامع الرواة ١: ٥٦٤.
(٣) خلاصة الرجال: ١١٢. وانظر أيضاً: التهذيب ٧: ١٠١. الاستبصار ٣: ١٢٨ ـ ١٣٩ / ٩.
(٤) التهذيب ٣: ١٣٦ / ٧.
(٥) الوسائل ٨: ١٠ ـ ١١، أبواب صلاة الاستسقاء، ب ٤، ح ١.
(٦) رجال النجاشي: ٣٠٢.
(٧) الفهرست: ١٧٣.
(٨) رجال الكشي: ١٩٩.
(٩) الكافي ٢: ٥٩٥ ـ ٥٩٦ / ١٨، و٥: ٢٧٢ / ٢، ٣١٨ / ٥٧. الوسائل ١٧: ٦٧ ـ ٦٨، أبواب مقدمات التجارة، ب ٢٣، ح٥.
(١٠) رجال النجاشي: ٣٩.
(١١) رجال الشيخ الطوسي: ٣٤٧.

ومنهم: صالح بن الحكم النيلي، فقد روى عنه صفوان بن يحيى في (التهذيب)[١] مع أنّ النجاشي قد ضعفه صريحاً[٢].

ومنهم: عمرو بن جميع الأزدي البصري قاضي الري، فإنّ له كتاباً رواه عنه يونس بن عبدالرحمن[٣]، مع أنّ الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي ضَعَّفاه صريحاً[٤].

ومنهم: جماعة لم يذكروا بتوثيق أو مدح فهم مجهولون، كالحكم الأعمى، روى عنه الحسن بن محبوب في (الفقيه)[٥] في باب أحكام المماليك والإماء في كتاب النكاح. وروى عنه أيضاً مرتين في (الكافي)[٦] في باب حد القاذف[٧].

وقال الشيخ الطوسي: (له أصل رويناه بالإسناد الأول عن ابن أبي عمير، عن الحسن بن محبوب، عن الحكم الأعمى)[٨].

وكالحكم بن أيمن، روى عنه بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى[٩].

ويمكن القول بأنّ أمثال هذين الحكمين وإن لم يرد فيهم مدح أو توثيق إلا أنّ رواية ابن أبي عمير ونظائره عنهم تكفي في وثاقتهم.

---

(١) التهذيب ٢: ٢٤٦. الوسائل ٣: ح٤، أبواب النجاسات، ب ٣٠ ، ح٤.

(٢) رجال النجاشي: ١٤٢.

(٣) الفهرست (الشيخ الطوسي): ١١١.

(٤) رجال الشيخ الطوسي: ٢٤٩. ورجال الشيخ النجاشي: ٢٠٥

(٥) الفقيه ٣: ٢٢٩ / ١٣٧٢.

(٦) الكافي ٧: ٢٠٣ / ٦، ٢٠٤ ـ ٢٠٥ / ١١، باب حد القاذف.

(٧) انظر: جامع الرواة ١: ٢٦٤.

(٨) الفهرست (الشيخ الطوسي): ٦٢

(٩) جامع الرواة ١: ٢٤٦

ومنهم: علي بن أبي حمزة البطائني، فإنّ له أصلاً رواه عنه الشيخ الطوسي بإسناده عن أحمد بن أبي عبدالله، وأحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى جميعاً عنه[1].

وروى عنه أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي أيضاً، حيث قال الشيخ الصدوق: (وما كان فيه عن علي بن أبي حمزة فقد رويته عن محمد بن علي ماجيلويه ﵀، عن محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن علي بن أبي حمزة)[2]، وينصرف إلى البطائني؛ لأنّه المعروف صاحب الأصل دون الثمالي الثقة.

فروى عنه هؤلاء الثلاثة الذين هم ملتقى دعوى الشيخ الطوسي وإجماع الشيخ الكشي، مع أنّ ضعفه قد اشتهر وأصبح مضرباً للأمثال، وبما أنّه مكثر من الرواية، وهناك قائل بقبول روايته بل توثيقه، ناسب جداً بسط البحث عن حاله. وفيه عرض لجملة من قواعد الجرح والتعديل، ليتعرف الطالب عليها ويتمرن على تطبيقها. فنقول:

---

(١) الفهرست (الشيخ الطوسي): ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) الفقيه ٤: ٨٧ ـ ٨٨، شرح المشيخة.

المبحث الثالث:

حياة البطائني (علي بن أبي حمزة)

حياة البطائني (علي بن أبي حمزة)

أدلة ضعف البطائني

ترجمه النجاشي بقوله: (علي بن أبي حمزة، واسم أبي حمزة سالم البطائني أبو الحسن مولى الأنصار، كوفي. وكان قائد أبي بصير يحيى بن القاسم. وله أخ يسمى جعفر ابن أبي حمزة. روى عن أبي الحسن موسى، وروى عن أبي عبدالله عليه السلام، ثم وقف، وهو أحد عمد الواقفة، وصنف كتباً عدة)[1]، ثم ساق كتبه.

وذكره الشيخ الطوسي في (الفهرست)[2]، وفي كتاب (الرجال)[3] في أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، ونص على وقفه فيهما، كما ذكره في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام من كتاب (الرجال)[4].

فلم يتعرض له النجاشي في رجاله، ولا الشيخ الطوسي في كتابيه بمدح ولا قدح سوى الوقف الذي اشتهر به ودعا إليه.

وصرح الشيخ الطوسي بذمه في كتاب (الغيبة) عند ذكره وكلاء الإمام الكاظم عليه السلام

---

(١) رجال النجاشي: ١٧٥.

(٢) الفهرست: ٩٦.

(٣) رجال الشيخ الطوسي: ٣٥٣.

(٤) رجال الشيخ الطوسي: ٢٤٢.

المذمومين، فقال: (فأما المذمومون منهم فجماعة... منهم علي بن أبي حمزة البطائني، وزياد بن مروان القندي، وعثمان بن عيسى الرواسي، كلهم كانوا وكلاء لأبي الحسن موسى عليه السلام، وكان عندهم أموال جزيلة، فلما مضى أبو الحسن موسى عليه السلام وقفوا طمعاً في الأموال ودفعوا إمامة الرضا عليه السلام وجحدوه)[1].

وأورد عدة روايات في ذمه في الفصل الذي عقده لذكر السبب الباعث لقوم على القول بالوقف، فقال: (فروى الثقات: أنّ أول من أظهر هذا الاعتقاد علي بن أبي حمزة البطائني، وزياد بن مروان القندي، وعثمان بن عيسى الرواسي، طمعوا في الدنيا، ومالوا إلى حطامها، واستمالوا قوماً، فبذلوا لهم شيئاً مما اختانوه من الأموال، نحو حمزة بن بزيع، وابن المكاري، وكرام الخثعمي، وأمثالهم).

وروى بسنده عن يونس بن عبدالرحمن أنّه قال: (مات أبو إبراهيم عليه السلام وليس من قوّامه أحد إلاّ وعنده المال الكثير، وكان ذلك سبب وقفهم وجحدهم موته طمعاً في الأموال، كان عند زياد بن مروان القندي سبعون ألف دينار، وعند علي بن أبي حمزة ثلاثون ألف دينار، فلما رأيت ذلك، وتبينت الحق، وعرفت من أمر أبي الحسن الرضا عليه السلام ما علمتُ وتكلمتُ، ودعوتُ الناس إليه. فبعثا إليّ وقالا: ما يدعوك إلى هذا؟ إن كنت تريد المال فنحن نغنيك، وَضَمَنا لي عشرة آلاف دينار، وقالا: كُفَّ. فأبيت وقلت لهما: إنّا روينا عن الصّادقَين عليهما السلام أنّهم قالوا: «**إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه، فإن لم يفعل سُلب نور الإيمان**»[2]. وما كنت لأدع الجهاد وأمر الله على كل حال، فناصباني وأضمرا لي العداوة).

---

(١) الغيبة (الشيخ الطوسي): ٢٢٧.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٧١، كتاب الأمر بالمعروف، ب ٤٠، ح ١١.

وروى بسنده عن يعقوب بن يزيد الأنباري، عن بعض أصحابه، قال: (مضى أبو إبراهيم عليه السلام وعند زياد القندي سبعون ألف دينار... فأما ابن أبي حمزة فإنّه أنكره، ولم يعترف بما عنده).

وروى بسنده أنّ يحيى بن مساور قال: (حضرت جماعة من الشيعة وكان فيهم علي بن أبي حمزة، فسمعته يقول: دخل علي بن يقطين على أبي الحسن موسى عليه السلام فسأله عن أشياء فأجابه. ثم قال أبو الحسن عليه السلام: «**يا علي، صاحبك يقتلني...**»، قال علي: فمن لنا بعدك يا سيدي؟ فقال عليه السلام: «**علي ابني هذا** عليه السلام...»، فقال يحيى بن الحسن لحرب: فما حمل علي بن أبي حمزة على أن برئ منه وحسده. قال: سألت يحيى بن مساور عن ذلك، فقال: حمله ما كان عنده من ماله اقتطعه ليشقيه في الدنيا والآخرة).

وروى بسنده عن أبي داود، قال: كنت أنا وعتيبة بياع القَصَب عند علي بن أبي حمزة البطائني، وكان رئيس الواقفة، فسمعته يقول: قال لي أبو إبراهيم عليه السلام: «**إنّما أنت وأصحابك ـ يا علي ـ أشباه الحمير**».

وروى بسنده عن أحمد بن عمر، قال: (سمعت الرضا عليه السلام يقول في ابن أبي حمزة: «**أليس هو الذي يروي أنّ رأس المهدي يهدى إلى عيسى بن موسى، وهو صاحب السفياني، وقال: إن أبا إبراهيم يعود إلى ثمانية أشهر، فما استبان لهم كذبه؟**»).

وروى بسنده عن محمد بن سنان، قال: (ذُكِرَ علي بن أبي حمزة عند الرضا عليه السلام فلعنه. ثم قال: «**إنّ علي بن أبي حمزة أراد أن لا يعبد الله في سمائه وأرضه، فأبى الله إلاّ أن يتم نوره ولو كره المشركون، ولو كره اللعين المشرك**» قلت: المشرك؟! قال: «**نعم**

والله، وإن رَغِـمَ أنفه، كذلك هو في كتاب الله، يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم، وقد جرت فيه وفي أمثاله أنّه أراد أن يطفئ نور الله»)[١].

وذكـره الشـيخ الكشـي فـي مـوارد ثلاثـة مـن كتاب رجاله[٢] وذكر فيها عدة روايات في ذمه، فروى بعدة طرق ما نقله الشيخ الطوسي عن أبي داود.

وروى عـن ابن مسعود، عن علي بن الحسن بن فضّال أنّه قال: (علي بن أبي حمزة كذّاب متهم، روى أصحابنا: أنّ أبا الحسن الرضا عليه السلام قال بعد موت ابن أبي حمـزة: «**أنّه أقعد في قبره، فسئل عن الأئمة عليهم السلام فأخبر بأسمائهم حتى انتهى إليّ، فسئل فوقف، فضرب على رأسه ضربة امتلأ قبره ناراً**»).

وروى عن ابن مسعود أنّه قال: (سمعت علي بن الحسن يقول: ابن أبي حمزة كَذّاب ملعـون، قـد رويـت عنه أحاديث كثيرة، وكتبت تفسير القرآن من أوله إلى آخره إلاّ أنّي لا أستحل أن أروي عنه حديثاً واحداً).

وروى بسـنده عـن يونس بن عبدالرحمن، قال: (مات أبو الحسن عليه السلام وليس مـن قوامه أحد إلاّ وعنده المال الكثير، فكان ذلك سبب وقوفهم وجحودهم موته، وكان عند علي بن أبي حمزة ثلاثون ألف دينار).

وروى بسـنده عن محمد بن الفضل عن أبي الحسن عليه السلام، قال: (قلت: جعلت فـداك، إنّـي خلفـت ابـن أبي حمزة، وابن مهران، وابن أبي سعيد أشد أهل الدنيا عـداوة لـك. فقال لي: «**ما ضرك من ضل إذا اهتديت، أنّهم كذبوا رسول الله صلى الله عليه وآله** ».

(١) انظر هذه الروايات في كتاب (الغيبة) (الشيخ الطوسي): ٤٦ وما بعدها.

(٢) انظر: رجال الكشي: ٢٥٥، ٢٧٧ ـ ٢٨٨.

وسمعته يقول في ابن أبي حمزة: «**أما استبان لكم كذبه؟! أليس هو الذي يروي أنّ رأس المهدي يهدى إلى عيسى بن موسى، وهو صاحب السفياني؟! وقال: إنّ أبا الحسن يعود إلى ثمانية أشهر؟!**»).

وروى بسنده عن يونس بن عبدالرحمن، قال: (دخلت على الرضا عليه السلام فقال لي: «**مات علي بن أبي حمزة؟**». قلت: نعم. قال عليه السلام: «**قد دخل النار**». قال: ففزعت من ذلك![1] قال عليه السلام: «**أما أنّه سئل عن الإمام بعد موسى أبي** عليه السلام **فقال: إنّي لا أعرف إماماً بعده. فقيل: لابنه. فضرب في قبره ضربة اشتعل قبره ناراً**»).

وروى بسنده عن أحمد بن محمد، عن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال: «... **لما قبض رسول الله** صلى الله عليه وآله **جهد الناس في إطفاء نور الله، فأبى الله إلاّ أن يتم نوره بأمير المؤمنين** عليه السلام**، فلما توفي أبو الحسن** عليه السلام **جهد علي بن أبي حمزة في إطفاء نور الله، فأبى الله إلا أن يتم نوره**».

وروى بسنده عن إسماعيل بن سهل، عن بعض أصحابنا حديثاً طويلاً عرض فيه النقاش الدائر بين البطائني والإمام الرضا عليه السلام حول إمامته، وجاء في آخره: إنّ البطائني قال: (إنّا روينا أنّ الإمام لا يمضي حتى يرى عقبه، فقال أبو الحسن عليه السلام: «**أما رويتم في هذا الحديث غير هذا؟!**». قال: لا. قال عليه السلام: «**بلى والله لقد رويتم إلاّ القائم، وأنتم لا تدرون ما معناه، ولِمَ قيل!**». قال له علي: بلى والله، إنّ هذا لفي

---

(١) الظاهر أنّ فزعه من أجل ذكر النار وعذابها، فإنّ المؤمنين إذا ذكرت النار عندهم وجلت قلوبهم. ولم يكن فزعه من أجل دخول البطائني فيها؛ لأنّ يونس هو الذي كان يندد به، ويعلن عن كذبه وبدعه، وليس من الغريب أن يدخل المبدع المضلل النار.

الحديث. قال له أبو الحسن عليه السلام: **«ويلك كيف اجترأت على شيء تدع بعضه؟!»**. ثم قال: **«يا شيخ اتق الله، ولا تكن من الصادّين عن دين الله تعالى»**).

ولذا اشتهر بين الفقهاء والرجاليين ضعفه وعدم العمل بروايته، فأدرجه العلامة الحلي في القسم الثاني من خلاصته الذي أعده للضعفاء من الرواة والذين لا يعمل برواياتهم، وقال عنه: أنّه أحد عمد الواقفة. ونقل بعض الأدلة السابقة، وقول ابن الغضائري: (علي بن أبي حمزة ـ لعنه الله ـ أصل الوقف، وأشد الخلق عداوة للولي من بعد أبي إبراهيم عليه السلام)[١].

وقال العلامة في ترجمة الثمالي: (لأنّ ابن أبي حمزة البطائني ضعيف جداً)[٢].

وهذه الجملة وردت في كلام الميرزا محمد أيضاً[٣].

وذكره ابن داود في القسم الثاني من رجاله الذي أعده للمجروحين ونقل بعض الروايات السابقة وكلام ابن الغضائري فيه[٤]. وضعّفه المجلسي صريحاً[٥].

وقال الشيخ المامقاني: (وإنّما وقع الخلاف في وثاقته وعدمها على قولين: أحدهما: أنّه ضعيف لا يعمل بخبره، وهو المشهور بين علماء الرجال والفقهاء، وقد سمعتُ التصريح به من جمع، ولعنه مَن عَدّه أقوى شاهد على نهاية ضعفه،

---

(١) خلاصة الأقوال: ١١١.

(٢) خلاصة الأقوال: ٤٧.

(٣) منهج المقال: ٢٢٤.

(٤) رجال ابن داود: ٤٧٨.

(٥) وجيزة المجلسي، ملحقة بخلاصة الرجال: ١٥٨.

وقد صرح بوقفه وضعفه، وعدم العمل بروايته جَمْعٌ منهم المحقق في (المعتبر)[١] وسيد (المدارك)[٢]، ومستنده ظاهر...)[٣].

هذه أدلة ضعفه، ولابد من النظر فيها، فنقول:

التحقيق في الأدلة

إنّ محض اتصاف الرجل بالوقف، وصدور لعنه عن أهل البيت عليهم السلام لذلك، لا يسقط حديثه عن الاعتبار لو كان ثقة في نفسه لا يكذب في قوله، حيث لا يشترط في اعتبار الراوي العدالة ولا الإيمان وإن اعتبرهما جماعة، فلم يعملوا بخبر سيئ العقيدة وإن كان ثقة، لكن سبق وهنه[٤]، فلا تنافي بين وثاقة الرجل في حديثه، وانحرافه عن أهل البيت عليهم السلام في عقيدته.

وعليه فما دل على وقف البطائني، ولعنه لذلك، وتعذيبه في الآخرة لا يصلح دليلاً لإثبات ضعفه، كما وأنّ تشبيهه وأصحابه بالحمير لا صلة له بالوثاقة، فإنّه يعرب عن عدم انتفاعهم بما حملوه من علوم أهل البيت عليهم السلام وأحاديثهم، فمثلهم ﴿**كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً**﴾[٥]، فيرتكز ضعفه إذاً على ثلاثة أمور:

الأول: أنّ قوله بالوقف وانحرافه عن الإمام الرضا عليه السلام لم يكن لشبهة عرضت له، وإنّما دعاه إليه الطمع فيما عنده من أموال الإمام الكاظم عليه السلام، حيث يلزمه

---

(١) المعتبر ٢: ١٣١.

(٢) المدارك ٤: ١٥٨.

(٣) تنقيح المقال ٢: ٢٦٢.

(٤) انظر: موضوع سلامة الخبر من العلة والشذوذ، وأيضاً موضوع الحجة من هذه الأنواع.

(٥) الجمعة: ٦.

تسليمها إلى ابنه الرضا عليه السلام لو اعترف بإمامته، وهذا المعنى شاع واشتهر، واستفاضت الروايات الدالة عليه التي وثّق الشيخ الطوسي رواتها بقوله: (فروى الثقات أنّ أول من أظهر هذا الاعتقاد علي بن أبي حمزة البطائني... طمعوا في الدنيا...)(١) ما سبق.

فقد تعمد البطائني الكذب في إخباره عن حياة الإمام الكاظم عليه السلام وإنكاره لموته، ليبقى وكيلاً عنه، ولتبقى أمواله في يده، وذلك منتهى الضعف، وسقوط الراوي عن الاعتبار، فإنّ صِدْقَهُ في قوله أساس قبول روايته.

ولم يكفه ذلك بل سعى حثيثاً، وبذل أقصى جهوده في سبيل تركيز دعوته الكاذبة وتسييرها في الملأ الشيعي، واستمال هو والقندي جماعة ببذل الأموال لهم في هذا السبيل، وَضَمِنا ليونس مالاً جزيلاً إن كَفَّ عن معارضتهما، واستمرا في هذا التضليل؛ ولذا قال الإمام الرضا عليه السلام: «**فلما توفي أبو الحسن جهد علي بن أبي حمزة في إطفاء نور الله، كما جهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله في إطفاء نوره**»(٢).

وينبؤنا هذا عن مدى ما قام به البطائني من الافتراء في ترويج الباطل؛ ولذا كان أصل الوقف وأساسه على حد تعبير مترجميه. ولم يرد في رجال الواقفة ولا غيرهم من بقية الفِرَق مثل الذم الوارد فيه، وفي أعضاء دعوته المضللين، حتى أطلق عليه الإمام عليه السلام لفظ المشرك. وعليه كيف يصح الركون لمثله، والعمل بحديثه؟!

الثاني: شهادة علي بن الحسن بن فضّال بأنّه كذّاب لا يحل الرواية عنه،

---

(١) الغيبة: ٤٢.

(٢) رجال الكشي: ٤٤٥.

وشهادته بأنّه كذاب متهم. وسبق أنّ الشيخ الكشي روى هاتين الشهادتين عن محمد بن مسعود العياشي عن ابن فضّال؛ والثلاثة ثقات.

لكن يورد على الشهادة الأولى أنّ الكشي ذكرها تارة في حق المترجَم عند ترجمته، وأخرى في حق ولده الحسن[1]، وإن اختلفا بالسؤال والسماع، واحتمال صدور شهادتين من ابن فضّال رواهما عنه العياشي بلفظ واحد إحداهما في الأب والأخرى في الابن بعيد. بالإضافة إلى أنّ المذكور فيها: أنّه كتب عنه تفسير القرآن من أوله إلى آخره. ومن المستبعد جداً أن يكتب ذلك عن الأب مرة وعن الابن أخرى. وعليه، فلا تصلح هذه الشهادة دليلاً لضعفهما معاً، وتخصيصها بأحدهما بلا مرجح، إلاّ أن يقال بحدوث علم إجمالي من هذه الشهادة بضعف أحدهما فيسقطان معاً عن الاعتبار.

ويمكن ترجيح اختصاص هذه الشهادة في الابن من أجل ذكر اسمه فيها صريحاً عند ترجمته، وعدم ذكر اسم الأب عند ترجمته، وإنّما ورد (ابن أبي حمزة)، ولا مانع من إرادة الابن منه نسبة إلى جده، ويكون الخطأ واقعاً في ذكر الشهادة عند ترجمة الأب، إلاّ أنّ الذي يضعّف ذلك تكرار التعبير عن الأب بابن أبي حمزة في الروايات.

أمّا الشهادة الثانية فإنّها سالمة عن هذا الإيراد، لكن يمكن القول بأنّ المراد بالكذب فيها الكذب في العقيدة لا الإخبار، حيث يرى البطائني مذهب الوقف، وابن فضّال فطحي.

وهذا جارٍ في الشهادة الأولى أيضاً، فيكون عدم استحلاله الرواية عنه من أجل اختلافهما في العقيدة. وتصريحه برواية أحاديث كثيرة، وكتابة تفسير القرآن عنه،

---

(١) رجال الكشي: ٢٤٢.

كاشف عن اعتماده عليه حينذاك قبل اختلال عقيدته بالوقف، فلما اختلت لم يستحل أن يروي عنه.

وقد ذكر الشيخ الطوسي أنّ كثيراً من رجال الطائفة طعنوا في رواية المخالف في المذهب، وأنكروا عليه (نحو إنكارهم على من يقول بالتجسيم، والتشبيه، والصورة، والغلو، وغير ذلك. وكذلك من خالف في أعيان الأئمة عليهم السلام؛ لأنّهم جعلوا ما يختص الفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم من الفرق المختلفة بروايته لا يقبلونه، ولا يلتفتون إليه)(١).

وابن فضّال وإن كان فطحياً، إلاّ أنّه يمكن ألاّ يعتمد على رواية الواقفة الذين ينكرون إمامة الرضا عليه السلام والأئمة من ولده عليهم السلام؛ لأنّ الفطحية يعتقدون بإمامة الجميع، ويضيفون إليهم عبدالله الأفطح ابن الإمام الصادق عليه السلام.

والجواب عنه: إنّ إرادة الكذب في العقيدة وإن أمكن، حيث يصح إطلاق لفظ الكذب على الانصراف عن الحق كالإفك، إلاّ أنّ المشهور في معناه لغة وعرفاً هو الإخبار عن الشيء، بخلاف ما هو فيه ضد الصدق(٢). وهو المستعمل في كتب الجرح والتعديل لتعلق الغرض المهم بمعرفة صدق الراوي وتحرزه عن الكذب في حديثه، على أنّ تعقيب ابن فضّال قوله: (كذاب)، في شهادته الثانية بلفظ: (متهم) يكشف عن إرادة المعنى الشائع من لفظ الكذب، حيث لا يصح تهمته في العقيدة؛ لأنّ وقفه جلي لا نقاش فيه، وهو عمدة الواقفة، وإنّما يتهم في القول والإخبار، فإن الكذاب

---

(١) عدة الأصول: ٥٧.

(٢) مجمع البحرين ٢: ١٥٦ ـ كَذَبَ. وأقرب الموارد ٢: ١٠٧٣ ـ كذب.

قد يصدق، إلاّ أنّه متهم بالكذب في كل ما يخبر به؛ ولأجله لا يقبل خبره مطلقاً.

الثالث: ما رواه الشيخ الكشي بسنده[١] عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال في البطائني: «**أما استبان لكم كذبه؟! أليس هو الذي يروي: أنّ رأس المهدي يهدى إلى عيسى ابن موسى[٢] وهو صاحب السفياني؟! وقال: إنّ أبا الحسن يعود إلى ثمانية أشهر؟**»[٣].

---

(١) رواه عن شيخه علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري، الذي وصفه الشيخ الطوسي في (رجاله: ٤٧٨) بالفاضل، وقال عنه النجاشي في (رجاله: ١٨٣): أنّه صاحب الفضل بن شاذان، وراوية كتبه. اعتمد عليه أبو عمرو الكشي في كتاب (الرجال). وذكره العلامة في القسم الأول من (خلاصته: ٤٦)، وكذا ابن داود ذكره في القسم الأول من (رجاله: ٢٥٠)؛ ولذا اعتمد عليه كثير، وإن ناقش فيه آخرون. عن محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري الثقة صاحب (نوادر الحكمة)، عن أبي عبدالله الرازي، وهو أحمد بن إسحاق الثقة، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر الثقة، عن محمد بن الفضل وهو وان اشترك بين جماعة، إلاّ أنّ الذي يروي عن الرضا عليه السلام منهم اثنان: أحدهما الأزدي الكوفي، والثاني ابن عمر، حيث لم يذكر الشيخ الطوسي غيرهما في أصحاب الإمام الرضا عليه السلام من (رجاله: ٣٨٦ ـ ٣٩٠)، ووثق الأزدي فقط، فيبقى الثاني مجهولاً. نعم، هناك شخص ثالث يلقب بالبغدادي روى عن الإمام الهادي عليه السلام، ولم يستبعد في (جامع الرواة ٢: ١٧٣) كونه الأزدي الثقة.

(٢) كتب في حاشية كتاب (الغيبة للشيخ الطوسي: ٥٠) تعليق على هذا الحديث، وهو: (المراد من المهدي هو محمد بن الخليفة العباسي المنصور، المتولي للخلافة سنة (١٥٨هـ) ثمان وخمسين ومائة، بعهد من أبيه المتوفى سنة (١٦٩هـ) تسع وستين ومائة، وكان جده [لا يخفى أنّ التعبير عن السفاح بجد المهدي غلط، والصحيح أنّه عمّه] السفاح عقد الخلافة أولاً لأخيه عبدالله المنصور وجعله ولي عهده، ومن بعده لابن أخيه عيسى بن موسى بن محمد بن علي، ولكن المنصور عهد في موته لابنه المهدي محمد المزبور، ثم أجبر عيسى بن موسى المذكور على الخلع، فخلع نفسه عن الخلافة، فجعلها المهدي لابنه الهادي موسى، وبعده لابنه الآخر هارون. هذا مجمل خبرهما، وإنّما أراد الإمام عليه السلام الطعن على علي بن أبي حمزة وتكذيبه في روايته: «**أنّ المهدي يقتل ويحمل رأسه إلى عيسى بن موسى**».
وقد وقع الخطأ في (رجال ابن أس المهدي يُهدى إلى عيسى بن مريم، وهو صاحب الشيباني؟!).
والصحيح ما نقلناه هنا عن الكشي، والشيخ الطوسي.

(٣) رجال الكشي: ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

وروى نظيره الشيخ الطوسي بسنده(١) عن أبي الحسن الرضا عليه السلام. فهاتان

(١) رواه الشيخ الطوسي، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن سعد بن سعد الأشعري، وهما ثقتان، عن أحمد بن عمر، وهو مشترك بين اثنين. أحدهما ابن أبي شعبة الحلبي، وقد وثقه النجاشي، قائلاً: (ثقة روى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، وعن أبيه من قبل) إلى آخره. (رجال النجاشي: ٧٢)، والثاني الحلال بالحاء، أو الخاء. وقد ذكره الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الرضا عليه السلام من كتاب (رجاله: ٣٦٨) ووثقه.
وذكره ثانياً في باب (من لم يروِ عنهم عليهم السلام) من (رجاله: ٤٤٧). واستظهر ابن داود في (رجاله: ٣٥) تعدد الرجل، وأنّ الخلال بالمعجمة من أصحاب الرضا عليه السلام، وبالمهملة ممن لم يروِ عنهم عليهم السلام، وذلك من أجل ذكر الشيخ له في كلا البابين، فيدل على تعدده، كما استظهره في القاسم بن محمد الجوهري (رجال الشيخ الطوسي: ٢٧٦).
وفيه بحث يأتي. والمذكور في رجال الشيخ المطبوع بالمهملة في كلا البابين، كما في (فهرسته: ٩٥). لكن النجاشي ذكره بالمعجمة، وصرح بروايته عن الرضا عليه السلام، قائلاً: «أحمد بن عمر الخلال يبيع الخل - يعني الشيرج - روى عن الرضا عليه السلام». (رجال النجاشي: ٧٢)، ويكشف تفسيره للخل بالشيرج عن غلط المعجمة، لأنّ الشيرج يطلق عليه الحل بالمهملة. قال في (مجمع البحرين ٥: ٣٥٣ - حلل): (والحل بتشديد اللام: دهن السمسم، ومنه الحلال بالتشديد أيضاً). ودهن السمسم: هو الشيرج، وعلى تقدير تعدد الرجل لا أثر له في محل البحث؛ لأنّ الراوي عن الرضا عليه السلام، كما في هذه الرواية وثقه الشيخ الطوسي صريحاً، كما وثق النجاشي الحلبي.
وهناك راوٍ اسمه أحمد بن عمرو - بسكون الميم بعدها واو - ابن المنهال، لكن ابن داود في (رجاله: ٣٦) ذكر والده بلفظ عَمر - بفتح الميم وبدون واو - ناقلاً له عن النجاشي، وهو غلط، والصحيح ما ذكرناه كما في (رجال النجاشي: ٥٨) و (فهرست الشيخ الطوسي: ٣٧)، وكل من ذكره بعدهما. وعليه، فلم يوجد شخص ثالث يسمى بأحمد بن عمر غير ذينك الموثقين الحلبي والحلال، مع الغض عما ذكره ابن داود من التعدد.
نعم، إنّ الشيخ الطوسي في (التهذيب) روى في باب الطواف رواية عن موسى بن القاسم، عن إسماعيل، عن أحمد بن عمر المرهبي، عن أبي الحسن الثاني عليه السلام (التهذيب ٥: ١١٠). والظاهر أنّه أحد ذينك الرجلين الحلبي أو الحلال، وكان يلقب بالمرهبي أيضاً فوصفه بذلك الراوي، وتبعه الشيخ في ذكره. وأما أنّه رجل ثالث غيرهما فبعيد جداً، حيث لم يوجد له ذكر ⟵

الـروايتان صريحتان في إرادة الكذب في القول، ولا يحتمل فيهما إرادة الكذب في العقـيدة، حيث أتبع الإمام عليه السلام قوله: «**أما استبان لكم كذبه**» بقوله: «**أليس هو الذي يـروي...؟!**». فـيكون قـد روى ذلك كاذباً، وأيّ شهادة في الدنيا تسقط الراوي عن حد الاعتبار أعظم من شهادة الإمام عليه السلام بأنّه يروي كاذباً.

ويـؤيده مـا رواه الكشـي بسنده عن إسماعيل بن سهل عن بعض أصحابنا، وجاء فـي آخـره: أنّ البطائني روى حديثاً بحضرة الرضا عليه السلام، وحذف منه جملة، فأنكر عليه الإمـام عليه السلام ذلـك، وبعـد أن اعترف بها، قال له الرضا عليه السلام: «**ويلك، كيف اجترأت على شيء تدع بعضه...؟! اتق الله ولا تكن من الصادّين عن دين الله تعالى**»[1].

في كتب الرجال، كفهرست الشيخ الطوسي، وكتاب رجاله، ورجال النجاشي، والكشي، وابن داود، وخلاصة العلامة، بل لم يذكر بهذا اللقب إلاّ في هذه الرواية، ولم يذكر له غيرها؛ ولذا اقتصر عليها في (جامع الرواة ١: ٥٧). وعليه، فلا يضرنا عند الإطلاق وإن كان شخصاً ثالثاً.

يبقى البحث في طريق الشيخ الطوسي إلى أحمد بن محمد بن عيسى فإنّه صحيح في (مشيخة التهذيب)، لكنّه يختص بما رواه فيه من الأحاديث، حيث صرح في مقدمة مشيخته بأنّ ذكره لتلك الطرق لتخرج أخبار كتابه عن حد المراسيل، وتلحق بباب المسندات. وعليه، فلا يمكن تصحيح حديث رواه الشيخ في غير (التهذيبين)، مثل كتاب (الغيبة) اعتماداً على تلك الطرق.

إذاً فتنحصر طرق الشيخ العامة لكل ما رواه بطرقه المذكورة في كتابه (الفهرست: ٢٥)، وقد ذكر فيه طريقين إلى أحمد بن محمد بن عيسى، أحدهما فيه أحمد بن محمد بن يحيى العطار، والآخر فيه أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، فبناء على ما هو الأظهر من اعتبار هذين الرجلين يكون الطريق معتبراً، بل يكفي اعتبار أحدهما في صحة الطريق؛ ولذا صحح في (جامع الرواة ٢: ٤٧٩) طريق الشيخ الطوسي إلى أحمد بن محمد بن عيسى في (المشيخة، والفهرست) معاً، ونقله عنه في (مستدرك الوسائل ٣: ٧٢٣).

(١) رجال الكشي: ٤٦٣ ـ ٤٦٥.

وهو صريح في أنّ البطائني قد تعمد الكذب بإنكاره لبعض الحديث، وبعد هذا لا حاجة للبحث عما قيل في وجه اعتبار حديث البطائني أو توثيقه؛ لأنّه على تقدير أن يتم في نفسه لا يقوى على معارضة ما سبق من أدلة تضعيفه، وعلى فرض صلاحيته للمعارضة يتساقطان، وتكون النتيجة هي الضعف، ومع ذلك لا بأس بالتعرض لما قيل، أو يمكن أن يقال في وجه ذلك، وهو أمور:

أدلة اعتبار البطائني ونقاشها

الأول: أنّ ابن أبي عمير، والبزنطي، وصفوان بن يحيى قد رووا عنه، وهم أقطاب الجماعة الذين حكى الكشي الإجماع على (تصحيح ما يصح عنهم)[1]، ونص الشيخ الطوسي على أنّهم لا يروون إلاّ عن ثقة كما سبق، وهو كافٍ في توثيقه.

والجواب عنه: إنّ تصحيح الحديث لدى القدماء لا يلازم توثيق راويه؛ لشيوع إطلاق الصحيح لديهم على المحتف بالقرائن المفيدة للوثوق بالصدور، وبنى جماعة من المتأخرين على صحة أحاديث أصحاب الإجماع وإن رووا عن فاسق. وعليه فإجماع الكشي لا يثبت التوثيق مع وهنه في نفسه كما سبق.

إنّما المهم دعوى الشيخ الطوسي أنّ أولئك الثلاثة لا يروون إلاّ عن ثقة؛ ولذا جعل الوحيد البهبهاني روايتهم عن البطائني مؤيداً لوثاقته[2]، لكنّه سبق وهن تلك الدعوى وأنّ الشيخ الطوسي ضعّف البطائني صريحاً في كتاب (الغيبة)[3]، وهو

(١) انظر: رجال الكشي: ٥٥٦.
(٢) تعليقة منهج المقال: ٢٢٣.
(٣) الغيبة: ٢١٣.

منافٍ لها، بل ينافيها جميع ما سبق من أدلة ضعفه، وسقوطه عن الاعتبار، فالعمل على تلك الأدلة.

الثاني: ورود روايات أربع يمكن القول بدلالتها على مدح البطائني أو صحة اعتقاده، نذكرها وإن كانت ضعافاً:

الأولى: نقلت عن الشيخ الطوسي في كتاب (الغيبة) بسنده، عن الحسن ابن علي بن أبي حمزة، عن أبيه، عن يحيى بن القاسم، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأئمة بعدي اثنا عشر، أولهم علي بن أبي طالب وآخرهم القائم، هم خلفائي وأوصيائي وأوليائي، وحجج الله على أمتي بعدي، المقر بهم مؤمن، والمنكر لهم كافر**»[١]. قال الشيخ المامقاني بعد نقلها: (فإنّه لا يعقل وقف من روى هذه الرواية)[٢].

لكن يوهنه:

أولاً: عدم وجود هذه الرواية في كتاب (الغيبة) المطبوع.

وثانياً: أنّها ضعيفة السند.

وثالثاً: أنّ البحث ليس في اعتقاده الوقف واقعاً كي يتنافى مع هذه الرواية، بل الثابت أنّه قال بمذهب الوقف ودعا إليه طمعاً في المال لا لشبهة عرضت له، وهذه الرواية على تقدير صحتها مؤيدة لذلك، فيكون مصداقاً للآية الكريمة: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾[٣].

---

(١) الفقيه ٤: ١٨٠.

(٢) تنقيح المقال ٢: ٢٦٢.

(٣) النمل: ١٤.

وإنّما وصف بالوقف لتظاهره به، ودعوته إليه حتى عد من عمد الواقفة، واعترف به الشيخ المامقاني بقوله: (لا خلاف بينهم في كون الرجل واقفياً، وقد تظافرت بذلك الأخبار، وكلمات العلماء الأخيار)[١].

الثانية: نقلت عن الشيخ الطوسي في كتاب (التهذيب) بسنده عن الحسن ابن علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: (قلت له: إنّ أبي قد هلك وترك جاريتين قد دبّرهما[٢]، وأنا ممن أشهد لهما، وعليه دين كثير، فما رأيك؟ فقال عليه السلام: «**رضي الله عن أبيك، ورفعه مع محمد وأهله قضاء دينه خير له إن شاء الله تعالى**»)[٣].

قال الشيخ المامقاني بعد نقلها: (فإنّه لا يعقل مثل هذا الدعاء من الإمام عليه السلام للواقفي أو الإمامي الغير المتقي)[٤].

لكن يوهنه:

أولاً: ضعف سند الرواية، فلا تصلح مدركاً لأي حكم.

وثانياً: منافاتها للروايات العديدة الصادرة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في ذم البطائني والتنديد به، وأنّه كاذب، ومشرك، ومُعَذّب في الآخرة، وأنّ قبره قد امتلأ ناراً. فكان الإمام عليه السلام مهتماً في الإعلان عن عظم جرمه، فلا يمكن عادة صدور مضمون

---

(١) تنقيح المقال ٢: ٢٦٢.

(٢) التدبير: تعليق عتق المولى عبده أو أمته بوفاته. وبما أنّ الوفاة دبر الحياة سمّي ذلك التعليق تدبيراً، فإذا توفى المولى تحرر المملوك المدبر. وتفصيله في كتب الفقه.

(٣) التهذيب ٨: ١٦/٢٣٧.

(٤) تنقيح المقال ٢: ٢٦٢.

هـذه الـرواية عـنه، بحيث يدعو للبطائني ـ بعد الترضي عليه ـ بأن يرفعه الله مع محمد وآله عليهم السلام في الدرجة التي لا يبلغها إلاّ المخلصون من الأتقياء.

والـذي يقـوى فـي الـنفس أنّ الحسـن بن علي بن أبي حمزة، لما رأى كثرة الـروايات الصـادرة عـن الإمام الرضا عليه السلام في ذم أبيه وتعذيبه بعد موته عظم عليه ذلـك، فـروى هـذا التَرَضّـي والدعاء نصرة لأبيه، وليس بالغريب بعدما كان ضعيفاً ومتهماً بالكذب.

وثالـثاً: أنّ الترضـي والتـرحم علـى الميت لا يدل على وثاقة أو مدح؛ ولذا صدر التـرحم من الإمام عليه السلام على جميع زوار قبر الحسين عليه السلام، بل جميع الشيعة، وفيهم مَنْ فـيهم، بـل صـدر الاستغفار من النبي صلى الله عليه وآله حتى للمنافقين فنزلت الآية الكريمة: ﴿سَوَاءٌ عَلَـيْهِمْ أَسْـتَغْفَرْتَ لَهُـمْ أَمْ لَـمْ تَسْـتَغْفِرْ لَهُـمْ لَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ﴾[1]، وفي آية أخرى: ﴿إِن تَسْـتَغْفِرْ لَهُـمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ﴾[2]، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «**لو علمت أنّي لو زدت علـى السـبعين مـرة لغفـر، لفعلـت**»[3]. فترك النبي صلى الله عليه وآله الاستغفار لهم بعدما أخبره الله تعالـى أنّهـم يموتون على الكفر والنفاق. نَقَلَه الشيخ الطوسي عن الحسن، وقال: (وقد كـان النبـي صلى الله عليه وآله يسـتغفر لهم على ظاهر الحال بشرط حصول التوبة، وإن يكون باطن المستغفر له مثل ظاهره، فبين بها أنّ ذلك لا ينفع مع إبطانهم الكفر والنفاق)[4].

---

(١) المنافقون: ٦.

(٢) التوبة: ٨١.

(٣) تفسير التبيان ٥: ٣١١.

(٤) تفسير التبيان ١٠: ١٤.

الثالثة: رواهـا الكشي بسنده عن رجل، عن علي بن أبي حمزة، قال: (شكوت إلى أبـي الحسن عليه السلام، وحدثته الحديث عن أبيه عن جده، فقال عليه السلام: «**يا علي، هكذا قال أبي وجدي صلى الله عليه وآله**». قـال: فبكيت. ثم قال عليه السلام: «**أوقد سألت الله لك، أو أسأله لك في العلانية أن يغفر لك**»[١].

لكن يوهنها:

أولاً: ضعف سند الرواية وإرسالها.

وثانـياً: ورودهـا مـن طـريق البطائني نفسه، ولا تقبل شهادة الإنسان في مدح نفسه أو توثيقها؛ لأنّه دور واضح، فلا اعتبار بما يرويه في سبيل ذلك.

وثالـثاً: مـنافاتها للـروايات الكثيرة الصادرة عن الرضا عليه السلام في ذمه حال حياته وبعد موته.

ورابعاً: أنّ الاستغفار لشخص لا صلة له بالوثاقة أو المدح.

الـرابعة: رواها الكشي بسنده عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبيه أنّه مرض بالمديـنة مرضـاً شديداً، وعنده إسحاق بن عمّار، ثم رحل عنه إسحاق إلى مكة، فأرسل لـه أبـو الحسـن عليه السلام بقدح فيه ماء وأمره بشربه فشربه فعوفي، فسأله إسحاق عن سبب شفائه، فأخبره بالقصة، وقال: فقلت: يا إسحاق، أنّه إمام ابن إمام، وبهذا يعرف الإمام[٢].

ولكن يوهنها:

أولاً: ضعف السند.

---

(١) رجال الكشي: ٢٥٥.

(٢) رجال الكشي: ٢٧٩.

وثانياً: كون راويها ابن البطائني المتهم بالكذب، عن أبيه في حق نفسه، فلا تقبل منه.

وثالثاً: عدم ثبوت أنّ المراد بأبي الحسن هو الرضا عليه السلام؛ لأنّها كنية أبيه الكاظم عليه السلام[1] أيضاً، بل الغالب إرادته مع الإطلاق، فتكون القصة معه عليه السلام، فلا صلة لها بالبحث.

وعلى فرض إرادة الرضا عليه السلام، فغاية ما تدل عليه الرواية أمران:

أحدهما: اعترافه بإمامته عليه السلام. وسبق أنّه لا ينافي إظهار مذهب الوقف وإخباره كذباً عن حياة الإمام الكاظم عليه السلام طمعاً في المال، فهو يعلم أنّ الرضا عليه السلام إمام بعد أبيه، لكن غرته الدنيا، وراقه زبرجها.

ثانيهما: كونه مورد عطف الإمام عليه السلام، حيث سقاه الماء الذي عوفي به وهو أجنبي عن الوثاقة والمدح، فإنّ العطف والتفضل والحنان شأن الأئمة من أهل

(١) أبو الحسن كنية لأربعة من أئمة أهل البيت عليهم السلام:

الأول: أمير المؤمنين علي عليه السلام.

الثاني: الإمام موسى الكاظم عليه السلام.

الثالث: الإمام الرضا عليه السلام.

الرابع: الإمام الهادي عليه السلام.

لكن الأحاديث المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام لا تشتبه بغيرها، حيث ذكر فيها اسمه الشريف أو لقبه غالباً، مع الفصل الطويل في الزمن بينه وبين الأئمة الثلاثة من ولده، فمن يروي عنه لا يمكن أن يروي عنهم، وإنّما الترديد في تلك الكنية يكون بين الأئمة الثلاثة؛ ولذا مُيّز الإمام الكاظم عليه السلام بلفظ الأول والماضي، ومُيز الرضا عليه السلام بلفظ الثاني، ومُيز الهادي عليه السلام بلفظ الثالث، وعليه فلو اقترنت الكنية عند إطلاقها بهذا المائز فهو، وإلاّ لزم ملاحظة القرائن في تعيين الإمام المروي عنه مثل طبقة الراوي ونحوه، فإن فقد تردد بين الثلاثة وإن ترجح إرادة الإمام الكاظم عليه السلام؛ لأنّ المروي عنه عليه السلام في حياته لم يقترن بمائز.

البيت عليهم السلام مع العدو والصديق؛ ولذا سقى الحسين عليه السلام الحر بن يزيد الرياحي وجماعته الخارجين لقتاله.

الثالث: ما ذكره الشيخ المجلسي في وجيزته، فإنّه بعدما ضعّف البطائني صريحاً نسب إلى القيل كونه ثقة معللاً له بأمور ثلاثة، فقال: (وابن أبي حمزة البطائني ضعيف، وقيل: ثقة؛ لأنّ الشيخ قال في (العدة)[1]: عملت الطائفة بأخباره؛ ولقوله في (الرجال)[2]: له أصل. ويقول ابن الغضائري في ابنه الحسن: أبوه أوثق منه)[3].

وصرح الشيخ المامقاني بأن هذه الأمور التي أشار إليها المجلسي هي حجة توثيق البطائني الذي مال إليه، أو قال به عدة من الأواخر. قال الشيخ محمد ابن الحسن الحر بعد نقل خبر هو في طريقه: (وأكثر رواته ثقات وإن كان منهم علي ابن أبي حمزة وهو واقفي؛ لكنّه وثقه بعضهم)[4].

وبنى الشيخ المامقاني على ضعفه، لكنّه قَبِلَ أخباره، وعدّها من القوي، وقدّم الصحيح عليها عند التعارض؛ لأجل شهادة الشيخ بأنّ الطائفة قد عملت بأخباره[5].

لكن الحق أنّ ما ذكره المجلسي لا يصلح دليلاً لوثاقة البطائني أو قبول أخباره.

---

(١) عدة الأصول ١: ١٥٠.

(٢) يطلق (رجال الشيخ) على كتابه الذي جمع فيه أسماء الراوين عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة من أهل بيته، قبال (فهرسته) الذي جمع فيه أسماء كتب الإمامية من مصنفات وأصول. لكن المجلسي هنا أراد برجال الشيخ فهرسته، فإنّه الذي نسب فيه الأصل إلى البطائني (الفهرست: ٩٦)، وأما (رجاله: ٣٥٣) فلم يرد فيه ذكر الأصل، بل قال: (له كتاب).

(٣) الوجيزة (المجلسي) ملحقة بخلاصة الرجال: ١٥٨.

(٤) انظر: بحوث في علم الرجال: ١٩٧.

(٥) تنقيح المقال ٢: ٢٦٢.

إما كونه ذا أصل[١] فلا صلة له بوثاقته أو قبول روايته، فهو نظير ما لو قيل: له كتاب. ولذا قال الوحيد البهبهاني: (إنّ الحسن بن صالح بن حي الثوري متروك العمل بما يختص بروايته، على ما صرح به في (التهذيب)، مع أنّه صاحب أصل، وكذلك علي ابن أبي حمزة البطائني مع أنّه ذكر فيه ما ذكر، إلى غير ذلك...)[٢].

فدعوى ثبوت حسن الراوي بكونه ذا أصل لأنّه من أمارات المدح ضعيف، وعلى فرض تسليمه لا ينفع في البطائني ونظائره؛ للتسالم على اشتراط كون الممدوح إمامياً.

ودعوى أنّ الشيخ الطوسي ذكر الأصل بعنوان كونه معتمداً غير ثابت، وعلى فرض ثبوته لا يثبت لنا حجية أخباره ما لم نثق بأسنادها أو صدورها عن المعصوم عليه السلام.

---

(١) أطلق قدامى فقهاء الإمامية ومحدثيهم لفظ الأصول على مجموعة من كتب رواة أحاديث أهل البيت عليهم السلام. وصرح الشيخ الطوسي في مقدمة (فهرسته: ٤) بأنّ كثرة أصحابنا وانتشارهم في البلدان يحول دون استيفاء أصولهم وتصانيفهم. لكنّه نقل ابن شهر آشوب عن الشيخ المفيد أنّه حصر الأصول بقوله: (إنّ الإمامية صنفوا من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى زمان العسكري عليه السلام أربعمائة كتاب تسمى الأصول). (معالم العلماء: ٣٩)، وصرح المحقق الحلي بأنّ هذا العدد من الأصول إنّما صنف من أجوبة مسائل الإمام الصادق عليه السلام فقط. (المعتبر: ٥).

وعلى أي تقدير فالأصل أخص من الكتاب؛ ولذا قيل عن بعض الرواة: له أصل، وله كتاب. فاضطروا إلى بيان الفارق بينهما، وذكروا وجوهاً في ذلك، أقر بها للصحة ما اختاره الوحيد البهبهاني بقوله: (الأصل هو الكتاب الذي جمع فيه مصنفه الأحاديث التي رواها عن المعصوم عليه السلام أو عن الراوي)، فلم يروِ فيه عن كتاب آخر، وإنّما اقتصر على ما سمعه عن الإمام عليه السلام أو عمن سمع منه.

مثلاً: إنّ حريز بن عبدالله يروي تارة عن الإمام الصادق عليه السلام، وأخرى عن زرارة عنه عليه السلام. والكتاب هو الذي تؤخذ أحاديثه من تلك الأصول غالباً، ولأجله سميت أصولاً، وإن وجد فيه حديث متصل السند سماعاً إلى الإمام عليه السلام بدون واسطة كتاب آخر فإنّ ذلك لا يجعله أصلاً.

تعليقة منهج المقال: ٧.

(٢) تعليقة منهج المقال: ٨.

وأما قول ابن الغضائري في ابنه الحسن: (أبوه أوثق منه).

فالجواب عنه:

أولاً: أنّ هذا القول لم ينقله لنا القدماء ـ كالنجاشي والشيخ الطوسي ـ عن ابن الغضائري ليثبت نسبته إليه، حيث ينقلون عنه بالمشافهة ونحوها من الطرق المعتبرة، وإنّما نقله المتأخرون ـ كالعلامة ـ مستندين إلى كتاب (الرجال) المنسوب إلى ابن الغضائري، وقد أفردناه ببحث يأتي، وأسفرت النتيجة عن وهن الكتاب، فلا يصح الاعتماد عليه.

وثانياً: أنّ الفقهاء والرجاليين متفقون على ضعف الابن، فالشهادة بكون الأب أوثق ممن اتفقوا على ضعفه لا تنفع الأب شيئاً، وإنّما يكون المستفاد منها أنّ الابن أضعف من الأب، فالملحوظ شدة ضعف الابن لا شدة وثاقة الأب، وإلا لزم اشتراكهما فيها؛ لقاعدة (أفعل التفضيل) الذي لا يطلق إلاّ عند الاشتراك في أصل المادة بين الطرفين مع الزيادة في الطرف المفضّل، وهو منافٍ لما اتفقوا عليه من ضعف الابن. ولما هو المعلوم من حال ابن الغضائري وأنّه سريع الجرح للرواة، بل ينافي عبارته هنا، حيث قال في الابن: (واقف ضعيف في نفسه، وأبوه أوثق منه)[1].

فحكم أولاً بضعف الابن، ثم عطف عليه تلك الجملة، فيكشف عما ذكرناه، وأنّه لم يكن بصدد توثيق الأب.

ويدل عليه أيضاً عدم توثيقه للأب عند ترجمته، وإنّما اقتصر على قوله: (علي بن

---

(١) خلاصة الرجال: ١٠٢.

أبـي حمزة لعنه الله، أصل الوقف، وأشد الخلق عداوة للولي من بعد أبي إبراهيم عليه السلام)[١]، ولـو كـان ثقة لديه لوثّقه؛ ولأجله لم ينسب أحد إلى ابن الغضائري توثيق البطائني وولـده. بـل قال الشيخ الأصبهاني في (الفصول)[٢] في الأب: (ولم يحكِ عن أحد توثيقه). وكذا قال الشيخ المامقاني[٣].

وقـال في الابن: (إنّ الرجل غير معدّل، ولا موثق، ولا ممدوح، بل مطعون فيه طعناً قادحاً فيه. وقد ورد مثل هذه الطعون المذكورة في أبيه)[٤].

والـبعض الـذي نقـل عـنه المجلسي توثيق البطائني لم يستند إلى شهادة ابن الغضائري، بل لمجموع الأمور الثلاثة السابقة.

وأمـا دعوى الشيخ الطوسي عمل الطائفة بأخباره، فقد صرح بها عند البحث عـن روايـات الفطحية ونظائرهم، فقال: (وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعـرف مـن الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به إذا كان متحرجاً في روايـته، موثـوقاً فـي أمانـته، وإن كـان مخطئاً في أصل الاعتقاد؛ فلأجل ما قلناه عملـت الطائفـة بأخـبار الفطحية مثل عبدالله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، وعلي بن أبي حمزة... فيما لم يكن عندهم فيه خلافه)[٥].

فيمكن الاستدلال بهذا الكلام على حجية أخبار البطائني من جهتين:

---

(١) خلاصة الرجال: ١١١.

(٢) الفصول الغروية: ٣٠٣، فصل معرفة توثيق المزكي للراوي.

(٣) مقباس الهداية: ٧٢.

(٤) تنقيح المقال ١: ٢٩٠.

(٥) عدة الأصول: ٦١.

إحـداهما: شهادة الشيخ بوثاقته، بقوله: (... إذا كان متحرجاً في روايته موثوقاً في أمانته...). فيكون خبره موثقاً.

الثانـية: شـهادته بـأنّ الطائفة قد عملت بأخباره فيحصل بواسطة عملها وثوق بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

لكنّه يمكن النقاش في كلتا الشهادتين.

أما الشهادة بالتوثيق فتناقش من وجوه:

الأول: أنّـي لـم أرَ أحـداً نسبها إلـى الشـيخ الطوسـي، وعـبارته تلك مشهورة ومعـروفة، فلـم يسـتفد الفقهـاء والـرجاليون منها ذلك، وإنّما نسبوا إليه دعوى عمل الطائفـة بأخـباره فحسب، ولعله من أجل عدم ظهورها لديهم في التوثيق، وإنّما ذكر الشـيخ أمراً كلياً، وهو أنّ الراوي الذي يتصف بذلك يجب العمل بروايته، ثم علل به عمـل الطائفـة بأخـبار أولـئك الجماعـة، فـيكون بصدد الاعتذار عن عملها وأنّها لا ترتكب الجزاف، لا بصدد إثبات توثيق المذكورين.

الثانـي: على تقدير ظهور عبارة الشيخ في توثيق البطائني نحتمل أنّه قد استند فـي ذلـك إلـى روايـة ابن أبي عمير وصاحبيه عنه، حيث ادعى في كتاب (العدة): أنّهم لا يروون إلاّ عن ثقة.

وصرح في كتاب (الفهرست) بأنّ ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى قد رويا عنه.

كمـا صـرح الصـدوق بـرواية البزنطـي عنه كما سبق. لكن عرفتَ وهن تلك الدعوى، فلا يقبل التوثيق المبتني عليها.

ويـتحكم هذا الإشكال في جميع توثيقات الشيخ التي لا نعلم مدركه فيها، إذا ثبت رواية أحد أولئك الثلاثة عن الشخص الموثق.

ويمكـن القـول بأنّ الشيخ الطوسي رأيناه لم يوثق بعض من روى عنه أولئك الثلاثة، فيكشف ذلك عن عدم استناده في توثيق البعض الآخر إلى روايتهم عنه.

لكـنّه يـوهن بأنّ الشيخ قد أهمل النص على توثيق كثير من الثقات، فلم يلتـزم بالتصريح بالتوثيق في كُلّ مورد يقتضيه كي يصلح تركه لتوثيق ذلك البعض كاشفاً عما ذكر.

نعـم، سبق مناقشة دعوى الشيخ أنّ أولئك الثلاثة لا يروون إلاّ عن ثقة بأنّه قد اجـتهد فـي ذلك. وعليه، فإذا وثق الشيخ شخصاً، واحتملنا استناده إلى رواية أحد الـثلاثة عنه، يدخل في مسألة تردد التوثيق بين الحسي والحدسي، وقد بنى العرف علـى كفايـة احـتمال الحـس فـي الأخبار كما سبق؛ لكن الظاهر اختصاص كفايته بصـورة احـتمال اجـتهاد المخبـر وبـناء إخـباره علـيه، أمّـا في صورة العلم باجتهاده، واحـتمال اسـتناده في إخباره إليه كما في محل البحث، فلم يعلم كفاية احتمال الحس حتـى يثبت عـدم الفرق بين احتمال الاستناد في الإخبار إلى الاجتهاد المحتمل، وبين احتمال الاستناد فيه إلى الاجتهاد المعلوم.

الـثالث: أنّ توثـيق الشيخ للبطائني معارض بما صرح به الشيخ في كتاب (الغيبة) من ذمه وتكذيبه فيتساقطان، بل يعارضه جميع ما سبق من أدلة ضعفه فَتُقَدّم عليه، ويسقط عن الاعتبار.

وأمّا الشهادة بعمل الطائفة بأخباره، فتناقش من وجوه أيضاً:

الأول: أنّ الشيخ لم ينقل عملها بخبره مطلقاً، بل مشروطاً بأمرين:

أحدهما: عدم كون ما يرويه مخالفاً لما عليه عملها خارجاً.

الثانـي: عدم وجود ما يخالفه من الروايات. ومقتضاه عدم صلاحيته لمعارضة غيره، فينحصر عملها في نطاق خاص، فلا يصلح مدركاً لاعتبار أخباره مطلقاً.

الثانـي: أنّ الشيخ نقـل عن أصحابنا أنّهم لا يقبلون الأخبار التي يختص بروايتها الفطحـية والواقفة ونظائرهم من الفرق المخالفة في أعيان الأئمة عليهم السلام، ولا يلتفتون إلى مـا يروونه[١]. ومقتضى هذا الإطلاق عدم الفرق بين البطائني وغيره، وهو ينافي ما نقله سابقاً من اعتبار الطائفة لخبره بذينك الشرطين إلاّ أن نقيده بذلك.

الـثالث: أنّ مبانـي الفقهاء مختلفة في العمل بالأخبار على ما سبق، فلا نعرف الوجه الـذي دعـا إلـى العمـل بخبره، ولعله رواية أصحاب الإجماع أو ابن أبي عمير وصاحبيه عنه، أو بعض المباني الأخرى التي لا يرى الفقيه حجيتها.

الرابع: أنّ الشيخ الطوسي ادعى إجماع الطائفة على العمل بالأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، وادعى عمل الطائفة بالمراسيل إذا لم يعارضها مـن المسانيد الصحيحة[٢]. ومقتضى ذلك لزوم العمل بجميع أخبار تلك التصانيف والأصـول بـلا حاجة إلى النظر في أسنادها ولزوم العمل بجميع المراسيل السالمة عـن معارضـة المسـند الصـحيح، مع أنّ الفقهاء لم يقبلوا ذلك. ودعوى الشيخ في محل البحث نظير تينك الدعويين، فلا وجه لردهما والأخذ بها.

ويمكـن أن ينظـر الشـيخ في دعواه الثانية إلى خصوص مراسيل الذين عرفوا بأنّهم لا يرسلون إلا عن ثقة، فلا إطلاق لكلامه.

---

(١) عدة الأصول: ٥٧.

(٢) عدة الأصول: ٥١ ـ ٦٣.

الخـامس: أنّ مـا سبق من أدلة ضعف البطائني وسقوط أخباره عن الاعتبار لا يبقي مجالاً للأخذ بهذه الدعوى والعمل بها.

حديث البطائني حال استقامته

يبقـى البحث فـي أنّ البطائنـي لـه حال استقامة حَدّث فيها قبل موت الإمام الكـاظم عليه السلام، فيمكن القول بأنّ دعوى الشيخ عمل الطائفة بأخباره كاشفة عن قيام قرائن لديهم أَوْرَثَتْهُم وثوقاً بصدور رواياته حال استقامته.

والجواب عنه:

أولاً: وهن تلك الدعوى في نفسها، فلا تصلح للكشف عن ذلك.

وثانياً: أنّ عبارة الشيخ ظاهرة في استمرار اعتماد الطائفة عليه، لا في خصوص حال استقامته. وصدور بعض أخباره في تلك الحال غير مجدٍ؛ لعدم حجية البعض الآخـر الصـادر بعـد انحرافه، ولا تمييز بينهما. والعلم الإجمالي بعدم حجية بعض أخـباره مانـع مـن الـركون إلـيه مطلقـاً. نعـم، إنّ الحديث الذي ثبت روايته حال استقامته واعتباره يقبل منه.

وهـذا جـارٍ فـي جميع الرواة المنحرفين بعد استقامتهم، حيث يقبل منهم كل حـديث ثـبت صدوره عنهم في تلك الحال، كما في أحاديث الشلمغاني[1] المثبتة

---

(١) نسبة إلى شلمغان: قرية بناحية واسط، وهو محمد بن علي بن أبي العزاقر، وعرف بهذا اللقب. كان مستقيم الطريقة وجيهاً في الشيعة يأمل أن ينوب عن الإمام المنتظر عجّل الله تعالى فرجه الشريف ولما عين الحسين بن روح رضي الله عنه للنيابة حسده وانحرف عن المذهب وأظهر عقائد منكرة نشرها بين الناس، فأخذه الخليفة الراضي بالله وقتله سنة (٣٢٢هـ)، وقد أثبت الشيخ الطوسي ذمه وانحرافه في كتاب (الغيبة: ٢٦٣).

في كتاب (الوصية)، فقد روى بعضها الشيخ الطوسي(١). وعلق عليه الشيخ محمد الحر بقوله: (أقول: كتاب الوصية صنفه الشلمغاني في حال استقامته، وقد كانت عندي نسخته وعليها خطوط جماعة من الفضلاء بذلك)(٢).

وروى الشيخ الطوسي بسنده عن أبي القاسم الحسين بن الروح رضي الله عنه أنّه قال: (اختلف أصحابنا في التفويض وغيره، فمضيت إلى أبي طاهر بن بلال في أيام استقامته فعرّفته الخلاف، فقال: أخّرني فَأَخّرْتُهُ أياماً، فعدت إليه فأخرج إليَّ حديثاً بإسناده إلى أبي عبدالله عليه السلام، قال: إذا أراد...)(٣).

ولذا قال الشهيد الثاني: (من خَلَطَ بعد استقامته بخُرْق ـ بضم الخاء وسكون الراء: وهو الحمق وضعف العقل ـ أو فسق، كالواقفية بعد استقامتهم في زمن الكاظم عليه السلام، والفطحية كذلك في زمن الصادق عليه السلام، وكمحمد بن علي الشلمغاني وأشباههم، وغيرهما من القوادح يقبل منه ما روي قبل الاختلاط؛ لاجتماع الشرائط وارتفاع الموانع. ويُرَدّ ما روي عنه بعده، وما شُكّ فيه هل وقع قبله أو بعده للشك في الشرط، وهو العدالة عند الشك في التقدم والتأخر، وإنّما يعلم ذلك بالتاريخ أو بقول الراوي عنه: حدثني قبل اختلاطه ونحو ذلك، ومع الإطلاق وعدم التاريخ يقع الشك فيرد الحديث)(٤).

---

(١) انظر: كتاب الغيبة: ١٥٨، لكنّه عبّر عن الكتاب بـ (كتاب الأوصياء).

(٢) الوسائل ٢٥: ٣١، أبواب الأطعمة المباحة، ب١٠، ح٤٤.

(٣) الغيبة: ٢٥٢.

(٤) الدراية: ٧٩ ـ ٨٠.

هـذا بناءً على اشتراط العدالة في الراوي، وإلا فلا يضر مطلق انحرافه عن أهل البيت عليهم السلام في عقيدته، ما لم يصدر منه ما يزيل الوثوق به كالبطائني.

وقـد يـنعكس الأمر فيتصف الراوي أولاً بما يسقطه عن الاعتبار ثم يزول ذلك، فيتصـف بمـا يوجب اعتباره وقبول حديثه. وعليه فإن ثبت صدور الحديث عنه في الحـال الثانـي قُـبِلَ بـلا إشكال، وإن ثبت صدوره عنه في الحال الأول لم يقبل منه، وكـذا لـو اشـتبه ذلـك فلـم يعلم تاريخ صدوره، حيث لم يحرز اعتبار راويه حينما حَـدَّثَ به. ولذا أورد الشيخ البهائي على العمل به، فقال: (كثير من الرجال ينقل عنه أنّـه كـان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن إيمانه، والقوم يجعلون روايته في الصحيح، مع أنّهم غير عالمين بأنّ أداء الرواية متى وقع بعد التوبة أم قبلها)[1].

نعـم، بـناءً علـى مـا نسب إلى البرقي ووالده من أنّ العدل لا يروي إلا عن العـدل وإلاّ كـان مدلسـاً وغاشـاً كما سبق في موضوع (اختلاف مباني الفقهاء)، يمكن القول بأنّ رواية العدل عمن له حال استقامة وانحراف قرينة على صدورها حال استقامته فتقبل لذلك. لكن المبنى موهون لا دليل عليه؛ لكثرة رواية العدول عن الضعفاء والمنحرفين.

وثالـثاً: أنّ القـدماء كثيراً ما يعتمدون على الخبر المحفوف بقرائن تفيدهم الوثوق بصـدوره عن المعصوم عليه السلام وإن كان راويه ضعيفاً، فلا يكشف عملهم بأخبار البطائني عـن صـدورها حـال اسـتقامته. وقد نبّه على ذلك الشيخ الأصبهاني في (الفصول)[2]،

---

(١) الحدائق ١: ٢٤.

(٢) انظر: الفصول الغروية: ٣٠٢، فصل معرفة توثيق المزكي للراوي.

وصـرح بأنّه لا وجه لتخصيص رواية أصحابنا عن بعض الفرق المخالفة كالواقفة بحال استقامتهم؛ ولذا رووا عن النوفلي والسكوني وليس لهما حال استقامة.

وعلى تقدير حصول الوثوق لشخص بصدور جميع أخبار البطائني حال استقامته ـ من دعوى الشيخ أو غيرها ـ تكون حجة في حقه دون من لم ينكشف له ذلك.

وخلاصـة الـبحث: أنّـه لم يقم دليل يمكن الركون إليه في توثيق البطائني أو اعتـبار أخباره، وإنّما المرجع تلك الأدلة الصريحة في ضعفه وسقوطه عن الاعتبار، وهـو المشهور بين الفقهاء وأرباب التراجم. ويوهن به القول بأنّ أصحاب الإجماع أو ابن أبي عمير والبزنطي وصفوان لا يروون إلاّ عن ثقة.

وبهـذا ينتهـي البحث عن الطريق الأول لتصحيح الحديث الضعيف السند، وهو كون الراوي له من أصحاب الإجماع، وجاء دور الطريق الثاني، فنقول:

المبحث الرابع :

الحديث وشهرة الفتوى

الحديث وشهرة الفتوى

آراء الفقهاء

اشـتهر بين الفقهاء المتأخرين أنّ الخبر الضعيف السند ينجبر بشهرة العمل به، أي بفـتوى أكثر الفقهاء بمضمونه، واستنادهم إليه في مقام استنباط الحكم، فيكون حجـة لـذلك. كما اشتهر أنّ الخبر الصحيح السند يوهَنُ بشهرة الإعراض عنه، أي بإعراض أكثر الفقهاء وهجرهم له بالفتوى على خلافه.

قـال الشـهيد الثاني: إنّ جماعة كثيرة أجازوا العمل بالخبر الضعيف إذا اعتضد بشهرة الفتوى بمضمونه في كتب الفقه؛ بتعليل أنّ ذلك يوجب قوة الظن بصدق الراوي وإن ضَعُفَ الطريق، فإنّ الطريق الضعيف قد يثبت به الخبر مع اشتهار مضمونه[1].

يعنـي صـدق الراوي في خصوص ذلك الحديث الذي اشتهر العمل بمضمونه لا مطلقـاً، وإلا لكـان مـوثقاً، وزال ضـعف الطريق الذي فرض ثبوته. ولذا لا يعامل ذلك الراوي معاملة الثقات في بقية أحاديثه التي لم يشتهر العمل بها.

فيكون المراد حصول قوة الظن بصدور ذلك الحديث عن المعصوم عليه السلام.

---

(١) الدراية: ٢٧.

نعـم، لو اشتهر العمل بجميع أحاديثه، ولم ينصّوا على ضعفه أمكن القول بأنّ منشأ ذلك كونه ثقة.

لكـن يضـعفه احتمال احتفاف أحاديثه لديهم بقرائن أفادتهم وثوقاً بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

وقال الشيخ المامقاني عندما عَدَّ الأخبار المعتبرة: (ومنهم من زاد على ذلك الضعيف المنجبر بالشـهرة؛ نظـراً إلـى كشـفها عـن قرينة شاهدة بصدوره من مصدر الحق، وأنّ الشـهرة القائمـة على طبق الخبر لا تَقْصُر في إيراث الوثوق عن التوثيق الرجالي)[١]. يعني كشف الشهرة عن قرينة قائمة لدى أولئك الذين تحققت الشهرة بفتواهم.

واختاره المحقق الحلي قائلاً: (والتوسط أصوب، فما قَبِلَهُ الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عُمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شذّ يجب اطراحه لوجوه...)[٢].

وقال عند ذكر خبر رفعه محمد بن أحمد بن يحيى: (وهذا وإن كان مرسلاً إلا أنّ فضلاء الأصحاب أفتوا بمضمونه)[٣].

كمـا اخـتاره المحقـق الهمدانـي بقـوله: (... فلا يكاد يوجد [رواية][٤] يمكننا إثـبات عدالـة رواتهـا علـى سـبيل التحقيق، لولا البناء على المسامحة في طريقها، والعمـل بظـنون غيـر ثابتة الحجية، بل المدار على وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور

(١) مقباس الهداية: ٣٧.

(٢) المعتبر: ٦.

(٣) المعتبر: ٢٨٦.

(٤) المذكور في النسخة المطبوعة (خبر)، لكن الضمائر المؤنثة العائدة عليه تقضي بأنّ الصحيح (رواية)، ويناسبه السياق.

الـرواية وإن كـان بواسـطة القـرائن الخارجية التي عُمْدَتُها كونها مدونة في الكتب الأربعة، أو مأخوذة من الأصول المعتبرة، مع اعتناء الأصحاب بها، وعدم إعراضهم عـنها... ولأجـل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حال الـرجال، والاكـتفاء فـي توصـيف الـرواية بالصـحة كـونها موصوفة بها في ألسنة مشايخنا المتقدمين الذين تفحصوا عن حالهم)[١].

وخالف في ذلك جماعة من المحققين، وبنوا على أنّ شهرة العمل بحديث لا تجبر ضعف سنده، وشهرة الإعراض عنه لا توهن صحته، منهم الشهيد الثاني فقال: (ووجهـه علـى نحـو الإيجاز: أنّا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادعوها مؤثرة في جبر الخبر الضعيف، فإنّ هذا إنّما يتم لو كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ ﵀، والأمـر لـيس كذلك، فإنّ مَنْ قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقاً كالسـيد المرتضـى والأكثـر ـ على ما نقله جماعة ـ وبين جامع للأحاديث من غير الـتفات إلـى تصـحيح مـا يصح، ورَدّ ما يُرَدُّ. وكان البحث عن الفتوى مجردة لغير الفـريقين قلـيلاً جـداً على من اطلع على حالهم، فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قـبل زمـن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق. ولما عمل الشيخ بمضمونه فـي كتبه الفقهية جاء مَنْ بعده من العلماء واتبعه منهم عليها الأكثر تقليداً له إلا مَنْ شَذّ منهم، ولم يكن فيهم من يسبر الأحاديث وينقّب عن الأدلة بنفسه سوى الشيخ المحقـق ابن إدريس، وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً. فجاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لأمرٍ ما

---

(١) مصباح الفقيه: ١٢، الصلاة.

رأوه في ذلك، لعل الله يعذرهم فيه، فحسبوا العمل به مشهوراً، وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه. ولو تأمل المنصف، وحرر المنقب لوجد مرجع ذلك كله إلى الشيخ، ومثل هذه الشهرة لا تكفي في جبر الخبر الضعيف... وممن اطلع على هذه القاعدة التي بينتها وحققتها ونقبتها من غير تقليد، الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي، والسيد رضي الدين بن طاووس، وجماعة.

قال السيد ﷺ في كتابه (البهجة لثمرة المهجة)[١]: أخبرني جدي الصالح ورّام بن أبي فراس أنّ الحمصي حدّثه أنّه لم يبق للإمامية مفتٍ على التحقيق، بل كلهم حاكٍ.

وقال السيد عقيبه: والآن فقد ظهر أنّ الذي يفتى به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين)[٢].

وقال الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: (... وبأنّ الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ﷺ لا الواقعة بعده، وأكثر ما يوجد مشهوراً في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ، كما نبّه عليه والدي في كتاب (الرعاية) الذي ألفه في دراية الحديث) ثم ساق كلام والده الشهيد ملخصاً[٣].

وقال المحقق الأصبهاني في(شرح الكفاية): (نعم، الإنصاف أنّ استناد المشهور إذا كشف عن ظفر الكل بموجب الوثوق كان ذلك مفيداً للوثوق نوعاً. لكنّه غالباً

---

(١) انظر: كشف المحجة لثمرة المهجة: ١٢٧.

(٢) انظر: الدراية (الشهيد الثاني): ٢٧، وما بعدها.

(٣) معالم الأصول: ١٦٨ ـ ١٦٩.

ليس كذلك، بل الغالب في تحقق الشهرة تبعية المتأخّر للمتقدم في الاستناد إلى ما استند إليه لحسن ظنه به، والله أعلم)[١].

واختاره أستاذنا المحقق الخوئي[٢].

الشهرة بين المتأخرين

وصرح جماعة، منهم الشهيد الثاني وولده في كلامهما السابق، والشيخ الأنصاري[٣]، بأنّ الشهرة الصالحة للجبر والتوهين هي الشهرة لدى قدماء الأصحاب، فلا عبرة بما اشتهر بين المتأخرين منهم.

وبهذا يقضي استدلالهم على اعتبار الشهرة بأنّها تكشف عن قرينة شاهدة بصدور الحديث عن المعصوم عليه السلام، فإنّ القرائن الشاهدة بذلك توفّرت لدى القدماء، وَخَفَتْ على المتأخرين كما سبق في مبحث تنويع الحديث. ولذا قال الشيخ المامقاني في الإيراد على من لم يعتبر الشهرة: (إنّ هذا المنع مما لا وجه له، فإنّ من لاحظ كثرة القرائن للمقاربين لعهد الأئمة عليهم السلام واختفاءها علينا اطمأن من اشتهار العمل بالخبر الضعيف بصدوره من مصدر الحق).

ومع ذلك صرح بكفاية الشهرة الحاصلة بعد زمن الشيخ، فقال: (ضرورة أنّ المدار على الوثوق والاطمئنان، فإذا حصل من الشهرة الحاصلة بعد زمن الشيخ فما المانع من جعلها بمنزلة توثيق الشيخ ومن تأخر عنه)[٤].

---

(١) نهاية الدراية ٢: ١٦٦.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٢: ٣٢٣.

(٣) المكاسب: ٨.

(٤) مقباس الهداية: ٣٧.

وتعدى بعضهم عن ذلك إلى كفاية الشهرة ولو في آخر طبقة من طبقات الفقهاء فقط، فتكون حجة لمن يأتي بعدها، فقال: (ثم أنّه هل المراد بالأصحاب خصوص القدماء منهم، أو كل طبقة بالنسبة لمن تأخر عنها؟ احتمالان. والذي يظهر من تعليلات الجابريّة في كلامهم هو الأول، ولكن الظاهر عدم الخصوصية؛ لاتحاد المناط ـ أعني الوثوق ـ فإنّه متى حصل كان مشمولاً لآية النبأ، والمستفاد منه مطلق الوثوق من مطلق السبب لا وثوق خاص).

ويورد عليه بأنّ مراده بالوثوق الحاصل من تلك الشهرة إن كان شخصياً فمن المستبعد جداً حصوله لشخص في كل مورد، وعلى فرض حصوله يكون حجة بالنسبة إليه دون غيره. وإن كان نوعياً، كما هو الظاهر مِن قياس الشهرة في كلام بعضهم بالتوثيق الرجالي المفيد للوثوق نوعاً، فسيأتي النقاش فيه من أجل اختلاف مباني الفقهاء في العمل بالأخبار، مع أنّ المفروض هنا اختصاص الشهرة ببعض العصور المتأخرة، فلا يصح القول بأنّها تكشف عن قرينة تشهد بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام بحيث خفت على جميع الفقهاء القدامى والمتأخرين دون أولئك الجماعة الذين عملوا به، واحتمال وجودها لا يجدي نفعاً. واستدلاله بآية النبأ على كفاية الوثوق بالصدور ـ على فرض حصوله ـ سيأتي البحث عنه.

على أنّ ما اختاره ينافي قوله في صدر كلامه: (وهذا النوع من الأخبار يحصل الوثوق بصدوره، لأنّ سلفنا الصالح رضي الله عنهم كان أقرب منا عهداً وأعرف بالأخبار ورواتها، فعملهم بالضعيف لا بد وأن يكون من جهة احتفافه بقرائن كانت عندهم

موجبة للأخذ به). وقال: (ولا سيما بعد ملاحظة ما كان عليه السلف من الورع والتثبت وقرب العهد).

وهو صريح في أنّ الوثوق إنّما يحصل من عمل القدماء؛ لقرب عهدهم بعصر المعصومين عليهم السلام.

ومع ذلك يقول في تمهيد كتابه، عند ذكر وهن الخبر بإعراض المشهور: (ويعللها ضعفاء المدرّسين بأنّ الأصحاب أقرب عهداً، وأعرف بالأخبار، وهو ـ كما تراه ـ استدلال على الظنّي بمثله، وعلى حجية الشيء بما لا حجية فيه)(١).

وهذا تهافت ظاهر؛ حيث ندّد بما استدل به، والعصمة لأهلها.

تحقيق البحث

وتحقيق البحث يستدعي النظر:

أولاً: في شهرة العمل بالحديث وجبرها لضعف سنده.

ثانياً: في شهرة الإعراض عنه وتوهينها لصحته.

أمّا شهرة العمل فالبحث عنها في جهات:

الأولى: في إمكان إحرازها.

الثانية: في حصول الوثوق منها بصدور الحديث عن المعصوم عليه السلام.

الثالثة: في حجية الحديث الموثوق بصدوره لأجلها.

أمـا الأولى، فقد سبق نقاش الشهيد الثاني فيها؛ لأنّ العبرة بعمل القدماء بمضمون

---

(١) انظر: قواعد الفقيه: ٢٦، ٣٤ ـ ٣٥.

الخبر ولم يحرز؛ لأنّهم بين مانع من العمل بخبر الواحد مطلقاً كالسيد المرتضى، فلا نحتمل استناد فتياه إليه، خصوصاً مع ضعف سنده؛ ولذا ادعى السيد الإجماع في كثير من فتاواه، واحتمال كون الخبر متواتراً لديه لا يثبت استناد فتياه إليه. وبين جامع للأحاديث بدون فتوى، وبلا تمييز بين ما يصح منها عن غيره، ولو للبناء على صحة جميعها عنده، كالكليني في كتابه (الكافي). وبين جامع لفتاوى مجردة عن الدليل، فلم يعلم مستنده غالباً فيها، مثل الشيخ المفيد في كتابه (المقنعة).

ومحض موافقة الفتوى لمضمون الحديث لا تصلح لجبر ضعفه حتى عند القائلين بالجبر، وإنّما العبرة في ثبوت الاستناد إليه؛ ولذا قال المحقق الهمداني: (الشهرة تصلح جابرة للضعف من جميع الجهات، ولكن بشرط استناد المشهور إليه في فتاواهم وعملهم به، لا مجرد موافقة قولهم لمضمونه، فإنّه خارجي غير مُجدٍ في جبر ضعف الخبر، كما تقرر في محله)[١].

وقال المحقق النائيني: (والشهرة العملية عبارة عن اشتهار الرواية من حيث العمل، بأن يكون العامل بها كثيراً، ويعلم ذلك من استناد المفتين إليها في الفتوى)[٢].

نعم، إنّ القَديمَينِ من فقهائنا ـ وهما ابن أبي عقيل الحسن بن علي العماني الحذّاء، وابن الجنيد محمد بن أحمد الأسكافي الكاتب، المعاصرينِ للشيخ الكليني ـ قد كتبا في الفروع الفقهية واستدلا عليها، فكتب ابن أبي عقيل كتابه (المتمسك بحبل آل الرسول ﷺ)، وهو على ما ذكره الشيخ النجاشي (كتاب مشهور في

(١) مصباح الفقيه: ١٨١، الصوم.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٩٩.

الطائفة، وقيل: ما ورد الحاج من خراسان إلاّ طلب واشترى منه نسخ)[١].

وقال العلامة عنه: (كتاب مشهور عندنا، ونحن نقلنا أقواله في كتبنا الفقهية...)[٢].

وكتب ابن الجنيد كتابه الكبير (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة) المشتمل على عدة كتب، عدّها النجاشي عند ترجمته[٣]، واختصره في كتابه (الأحمدي في الفقه المحمدي).

قال السيد بحر العلوم في ابن أبي عقيل: (وهو أول من هذّب الفقه، واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى، وبعده الشيخ الفاضل ابن الجنيد، وهما من كبار الطبقة السابقة، وابن أبي عقيل أعلى منه طبقة...)[٤].

ولكن كتب هذينِ العلمينِ لم تصل إلينا، وإنّما نقل القدماء عنهما فتاوى خالية من الدليل غالباً، وكثير منها نادر انفردا به. بالإضافة لما اشتهر من عمل ابن الجنيد بالقياس، فلا يركن إلى قوله. قال النجاشي: (وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه أنّه كان يقول بالقياس)[٥].

وقال الشيخ الطوسي فيه: (... كان يرى القول بالقياس، فتركت لذلك كتبه، ولم يُعَوَّل عليها)[٦].

---

(١) رجال النجاشي: ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) خلاصة الرجال: ٢١.

(٣) رجال النجاشي: ٢٧٣.

(٤) رجال السيد بحر العلوم ٢: ٢٢٠.

(٥) رجال النجاشي: ٢٧٦.

(٦) الفهرست (الشيخ الطوسي): ١٣٤.

وعليه، فأقدم كتاب استدلال وصل إلينا هو (المبسوط) للشيخ الطوسي، بل تشير مقدمته إلى أنّه أول كتاب ألف لهذا الغرض بعد الغض عما كتبه الشيخان القديمان، حيث ورد فيها: (... فإنّي لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهين والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية، ويستنزرونه ويَنْسِبُونَهُ إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون: أنّهم أهل حشو ومناقضة، وأنّ من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول... وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك...)[١].

فالسابقون على الشيخ الطوسي من الفقهاء لم يحرز عملهم بالأخبار، والمتأخرون عنه قلَّدَهُ الأكثر في ذلك، كما اتبع الصدوق شيخه محمد بن الحسن بن الوليد في شأن تصحيح الخبر وعدمه. وعليه فلا تبقى شهرة يركن إليها في جبر ضعف سند الحديث.

ويمكن القول بإمكان إحراز تلك الشهرة؛ إما لأنّ فتاوى القدماء كانت مضمون روايات، فيُفهم من الفتوى وإن تجردت عن الدليل أنّ المفتي قد استند فيها إلى الخبر الوارد بمضمونها؛ ولذا نقل عمل قدامى الفقهاء بفتاوى الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه الواردة في رسالته (الشرائع): (عند إعواز النصوص تنزيلاً لفتاواه منزلة رواياته)[٢].

بل يمكن أن يستفاد من قول الصدوق في مقدمة كتابه (المقنع)[٣]: (وحذفت الأسناد منه لئلا يثقل حمله، ولا يصعب حفظه، ولا يمله قاريه، إذا كان ما أبينه في

---

(١) المبسوط ١: ٦.

(٢) فرائد الأصول: ٩٨.

(٣) المقنع: ٣.

الكتب الأصولية موجوداً). أنّ ما أورده فيه من فتاوى عين متون الأحاديث؛ ولذا قال المحقق الهمداني: (ووقوع التصريح بخروج مؤونة القرية، وخراج السلطان في عبارة (الرضوي) و(الهداية) و(المقنع) وغيرها مما يغلب على الظن كونه تعبيراً عن متون الأخبار لا يبقى مجال للتشكيك فيه)(١).

كما وإن تعقيب بعض الروايات بالفتاوى موجود كما في (الفقيه)، فمن هذا وذاك يمكن القول بإحراز شهرة العمل في عصر الشيخ الطوسي ومن قبله.

وإمّا لكفاية عمل الشيخ الطوسي وَمَن تأخّر عنه، فإنّه بمنزلة عمل السابقين عليه، ودعوى تقليد المتأخرين له في العمل بالأخبار سوء ظن بجملة الشرع على حد تعبير البعض(٢).

وأما الجهة الثانية، وهي حصول الوثوق بصدور الحديث عن المعصوم عليه السلام من تلك الشهرة التي فرضنا ثبوتها، فالنقاش فيها من أجل اختلاف مباني الفقهاء في العمل بالأخبار.

فمنها: البناء على حجية خبر كل مسلم لم يظهر منه فسق وإن لم يوثق.

ومنها: تصحيح جميع أخبار كتبنا الأربعة، بل جميع أخبار الكتب المعتبرة.

ومنها: الاكتفاء بالظن بالوثاقة لانسداد باب العلم فيها.

ومنها: الاعتماد على مشايخ الإجازة بلا توثيق لهم ونحوها كما سبق تفصيله(٣).

---

(١) مصباح الفقيه: ٦٧، الزكاة.

(٢) مقباس الهداية: ٣٧.

(٣) انظر: موضوع اختلاف مباني الفقهاء.

وعليه كيف يحصل الوثوق النوعي بصدور الحديث من العمل المبتني على وجوه اختلف الفقهاء في حجيتها؟!

وأمّا الوثوق الشخصي فيختص حكمه بالواثق سواء حصل له من شهرة العمل أو غيرها من الطرق التي قد يحصل الوثوق لشخص منها.

وأما الجهة الثالثة، وهي حجية الحديث الضعيف السند الموثوق بصدوره لشهرة العمل به أو غيرها مما يفيد الوثوق، فالبحث عنها يستدعي النظر أولاً في معنى الوثوق، وهل أنّه الاطمئنان أو غيره؟ فنقول:

حول الاطمئنان

فسر الاطمئنان في اللغة بالسكون، فيقال: اطمأن الرجل إلى كذا: أي سكن إليه[١]. وزاد في (أقرب الموارد): (وآمن له)[٢].

وفسر الوثوق بالائتمان، فقال: وثق به: أي ائتمنه[٣].

وعليه فالوثوق والاطمئنان يشتركان في سكون النفس وركونها للشيء؛ ولذا قال الزمخشري: (اطمأن إليه سكن إليه ووثق به)[٤].

وقال صاحب (أقرب الموارد) في وثق: (رأيته متعدياً بـ(إلى) في عبارة واردة في (التاج) هذا نصها: من العلماء الموثوق إليهم، كأنّه على معنى اطمأن إليهم)[٥].

---

(١) انظر: الصحاح ٦: ٢١٥٨ ـ طَمَنَ. كتاب العين ٧: ٤٤٢ ـ طَمَنَ. لسان العرب ٨: ٤٠٨ ـ طَمَنَ.

(٢) أقرب الموارد ١: ٧١٧ ـ طَمَنَ.

(٣) انظر: الصحاح ٦: ١٥٦٢ ـ وثق. لسان العرب ١٥: ٢١٢ ـ وَثِقَ.

(٤) أساس البلاغة: ٢٨٤ ـ ٢٨٥ ـ طمن.

(٥) أقرب الموارد ٣: ٤٣٠ ـ وَثِقَ.

فوثق يتعدى بالباء، فيقال: وثق به. واطمأن يتعدى بـ (إلى). فيقال: اطمأن إليه. وتعديته بالباء في الألسن لتضمنه معنى (وثق) المتعدي بها، كما في تعدية وثق بـ (إلى) لتضمنه معنى اطمأن المتعدي بها.

والاطمئنان حجة ببناء العقلاء الذي لم يردع عنه الشرع؛ لأنّ احتمال الخلاف فيه موهون جداً لا يُلتفت إليه إلاّ بعد التأمّل؛ ولأجله عبر عن الاطمئنان بالعلم العادي. وحُجيّتُه مشهورة لدى الفقهاء.

الحديث المطمأن بصدوره

وعليه، فلا إشكال في حجية الحديث المطمأن بصدوره عن المعصوم عليه السلام من أجل شهرة العمل به، أو غيرها مما أورث الاطمئنان؛ ولذا استدل الشيخ المامقاني على كفاية الشهرة الحاصلة بعد زمن الشيخ الطوسي بأنّ العبرة بالوثوق والاطمئنان الحاصل منها كما سبق.

وعلى فرض النقاش في حجية الاطمئنان كما فعله البعض، فلا مناص من الالتزام بحجيته هنا؛ لقيام سيرة القدماء المتصلة بعصر المعصومين عليهم السلام على حجية الأخبار الضعيفة السند إذا احتفت بقرائن الصدور، وقد عملوا بها لذلك، ومن المستبعد جداً أن تكون تلك القرائن مفيدة للقطع بصدور جميع تلك الأخبار المحفوفة بها، وإنّما أفادت الاطمئنان بصدورها. ولذا حكم الكليني والصدوق بصحة جميع الأخبار المثبتة في كتابيهما، فالاطمئنان حجة في محل البحث.

وليس من المجازفة دعوى الاطمئنان في عصرنا الحاضر بصدور الحديث الذي تسالم جميع الفقهاء على العمل به والاستناد إليه وإن كان ضعيف السند،

كالنبوي الشريف: «**على اليد ما أخذت حتى تؤدي**»، حيث استند إليه الفقهاء في كثير من الفتاوى وأثبتوه في عدة مباحث من الفقه، وبسطوا القول فيه عند البحث عن ضمان اليد.

فبناء على أنّ الوثوق هو الاطمئنان، وأنّه حجة مطلقاً، أو في محل البحث خاصة يثبت حجية الخبر الذي حصل الوثوق بصدوره عن المعصوم عليه السلام من تلك الشهرة أو غيرها.

أمّا لو نوقش في اتحاد المعنى بين الاطمئنان والوثوق، فقيل بأنّ الثاني أضعف من الأول، أو نوقش في حجية الاطمئنان حتى في محل البحث، أو لم يحصل الوثوق بالصدور من تلك الشهرة وإنّما ظنّ به، فلا دليل على حجية ذلك الخبر بعد فرض ضعف سنده، فإنّ خبر الواحد كسائر الأمارات الظنية لا يكون حجة ما لم يقم عليه دليل بالخصوص. ولذا نفى حجيته السيد المرتضى وابن إدريس وغيرهما، واعتبروا فيها أن يكون متواتراً.

وخص الحجية بعض الفقهاء بما رواه الإمامي العدل فلم يعمل بأخبار الثقات والحسان اقتصاراً على المتيقن في الخروج عن قاعدة عدم حجية الظنون وأنّها لا تغني من الحق شيئاً، وأدلة حجية خبر الواحد لا تشمل ضعيف السند الذي لم يطمأن بصدوره، فيبقى تحت الظنون التي لم يقم على حجيتها دليل. ويظهر ذلك بالنظر البسيط في تلك الأدلة ومؤداها.

مفاد أدلة حجية خبر الواحد

فإنّ الأخبار الآمرة بالرجوع إلى ثقات الرواة صريحة في أنّ العبرة بصفات

الراوي لا المروي، فلا تشمل محل البحث، وسبق[١] حديث ابن يقطين الذي سأل فيه الإمام الرضا عليه السلام عن وثاقة يونس والرجوع إليه الكاشف عن أنّ حجية خبر الثقة مفروغ عنها لدى السائل، وأقرّه الإمام عليه السلام عليه. والتوقيع الشريف: «**فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا**»[٢].

وكذا آية النبأ حيث عُلّق فيها وجوب التبين على مجيء الفاسق، فتدل بالمفهوم على أنّ الجائي بالخبر إذا كان عادلاً قُبِلَ خبره، فيكون العبرة بصفات الراوي أيضاً. بل يدل الأمر بالتبين عند إخبار الفاسق على عدم حجية الخبر المبحوث عنه؛ لفرض عدم وثاقة راويه فضلاً عن عدالته.

لكنّه قيل: إنّ منطوق الآية الكريمة دال على حجية الخبر الضعيف الذي اشتهر عمل الفقهاء به؛ لأنّ المراد بالتبين فيها ما يعمّ تحصيل الظن بصدق الفاسق في خبره، وذلك يتحقق بتحصيل تلك الشهرة.

وأجاب عنه الشيخ الأنصاري بأنّ (التبين ظاهر في العلمي... فمادة التبين ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلها آبية من إرادة مجرد الظن. نعم، يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير والتزلزل)[٣].

وهو في غاية الجودة، فإنّ التبين لغة بمعنى الوضوح والظهور، ويستعمل لازماً، فيقال: تبين الشيء بمعنى اتضح. ومتعدياً، فيقال: تبينته بمعنى أوضحته وفهمته[٤]، كما

---

(١) انظر: موضوع الحجة من هذه الأنواع.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٤٩ ـ ١٥٠، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٠.

(٣) فرائد الأصول: ٧٧ ـ ٧٨.

(٤) أقرب الموارد ١: ٧١ ـ بَيَّنَ.

في الآيـة الكـريمة. ولا يصدق ذلك إلاّ مع العلم به أو الاطمئنان، فتدل الآية الكريمة على حجية الحديث المطمأن بصدوره وصدق راويه، فضلاً عن كون الاطمئنان في نفسه حجة عقلائية.

وعليه فالظن بصدق الراوي لشهرة العمل ليس بتبيّن ليجبر به ضعف سند الحديث.

وأمّـا السيرة وبناء العقلاء فموردهما الخبر الذي حصل الاطمئنان بصدوره، أو كان راويـه ثقة في نقله، أما الخبر الفاقد لهذين الوصفين معاً فلا يشملانه، كما هو شأن كل دليل لُبي لا إطلاق له، فلا عبرة بالظن بالصدور مع ضعف الراوي.

وأمّا الإجماع الذي استدل به على حجية خبر الواحد، فقيل بشموله لما اشتهر العمل به، وأنّه لا منافاة بين ثبوت الإجماع على حجية مطلق الخبر ليشمل المورد، وعدم ثبوته في هذا الصنف من الخبر بخصوصه.

لكن يوهنه:

أولاً: اشـتهار الخلاف في حجية خبر الواحد بين قدامى الفقهاء، حيث أنكرها السـيد المرتضـى وأتباعه، وحصروا الحجة بالمتواتر من الأخبار، وإنّما نقل الشيخ الطوسي الإجماع على حجيته.

علـى أنّ هـناك جماعـة فهمـوا من كلام الشيخ الطوسي دعواه الإجماع على حجـية الأخـبار التـي اشتهر نقلها وتدوينها في الكتب الدائرة بين الأصحاب، وهي المحفوفة بقرائن الصحة، لا كل خبر يرويه إمامي عدل، فيكون الخلاف بين السيد المرتضـى والشيخ الطوسي لفظياً؛ حكي هذا عن المحقق الحلي في (المعارج)[1]،

---

(١) انظر: معارج الأصول: ١٤٢.

والشيخ حسن بن الشهيد الثاني في (المعالم)[١]، والمحدّث الإسترآبادي في (الفوائد المدنية)[٢].

لكن ناقشهم الشيخ الأنصاري في ذلك[٣]، وسبق في البحث عن (تنويع الحديث) صراحة كلام الشيخ الطوسي في عمل الطائفة بأخبار الثقات وإن لم تحتفّ بقرائن الصحة.

وثانياً: عدم الإطلاق في دعوى الشيخ الطوسي وأتباعه الإجماع على حجية خبر الواحد، بحيث يشمل كل خبر، وإنّما اختص بالخبر الواجد لشرائطه، كوثاقة راويه ونحوها؛ ولذا نقل الشيخ في كتاب (العدّة) رد الأصحاب لأخبار كثير من الطوائف لما لم يحرزوا أمانتهم في النقل، فيكون الغرض من تلك الدعوى مخالفة السيد المرتضى المانع من العمل بخبر الواحد بما أنّه خبر واحد.

وقد نبّه الشيخ الأنصاري على ذلك بقوله: (والحاصل: أنّ معنى الإجماع على العمل بها عدم ردّها من جهة كونها أخبار آحاد، لا الإجماع على العمل بكل خبر خبر منها)[٤].

ومن هنا ظهر وهن قول المحقق الخراساني في كفايته: (فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به)[٥].

---

(١) انظر: معالم الدين: ١٩١.

(٢) انظر: الفوائد المدنية: ١٣٥.

(٣) فرائد الأصول: ٩١ ـ ٩٢.

(٤) فرائد الأصول: ٩٣.

(٥) كفاية الأصول ٢: ٢١٧.

فـإنّ تلـك الأدلـة القائمـة علـى حجية خبر الثقة لا تشمل ضعيف السند وإن حصـل الظـن بصـدوره، وكـيف يحكم بدخول مظنون الصدور تحت ما دل على حجـية مـا يوثـق به وهما متغايران؟! وقد فرض في صدر كلامه أنّ الظن (لم يقم على حجيته دليل)، فيكون وجوده كعدمه، فكيف يصلح جابراً لضعف سند الخبر؟! فإن ضم ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة لا ينتج حجة.

وسـبق الاسـتدلال علـى جبر الشهرة لضعف سند الخبر بحسن الظن بفقهائنا الأقدمـين، فيكشـف عملهم به عن احتفافه لديهم بقرائن الصحة والوثوق بصدوره عن المعصوم عليه السلام.

ويـوهن بمـا سـبق[١] مـن اخـتلاف مباني الفقهاء في العمل بالأخبار، ومعنى حسن الظـن بهـم أنّهـم لا يـرتكبون الجزاف، ولا يعملون بخبر ما لم يكن حجة لديهم، وليس معـناه صـحة تلـك المبانـي التي اعتمدوا عليها، فلا يكشف عملهم عن قيام تلك القرائن لديهم بحيث يحصل الوثوق منها بالصدور بعد احتمال أنّه قد عمِل كلٌ على مبناه.

وهـناك وجه آخر لاعتبار الشهرة، وهو أن يقال: لو ساغ مخالفة ما اشتهر بين الفقهاء بتـرك ما عملوا به من الأخبار، والعمل بما أعرضوا عنه منها، للزم تأسيس فقه جديد غير مـا هـو المحـرر فـي كتبنا الفقهية، وقد استدل بذلك أستاذنا المحقق الحكيم على توهين الخبـر المعـرض عـنه قائلاً: (... بل لو بني على العمل بما أعرض عنه الأصحاب لحصل لنا فقه جديد، فالمتعين تأويله أو طرحه)[٢].

---

(١) انظر: موضوع اختلاف مباني الفقهاء.

(٢) المستمسك ٥: ٧٠.

والجـواب عـن ذلك: إنّ الفقه الجديد إنّما يحصل لو عملنا بكل ما أعرضوا عـنه وأعرضـنا عـن كل ما عملوا به من الأخبار، والأمر ليس كذلك. فإنّ غالب ما عمل به الأصحاب حجة في نفسه، فنعمل به بدون توقف على اشتهار عملهم، كما وأنّ غالـب مـا أعرضـوا عنه ليس بحجة في نفسه، فلا نعمل به بدون توقف على اشـتهار إعراضهم. وهناك موارد أطبق الفقهاء فيها على العمل بخبر ضعيف السند، أو الإعـراض عـن خبـر صـحيح السند، فيحصل الاطمئنان من ذلك بحجية الأول وعدم حجية الثاني، وفي جميع ذلك نوافق ما اشتهر بين الأصحاب عملاً وإعراضاً.

ومـا عـدا ذلـك مـوارد قليلة اشتهر بينهم الإعراض فيها عن الخبر الصحيح، والعمل بالخبـر الضـعيف بحـيث لا يلـزم من مخالفتهم فيها محذور تأسيس الفقه الجديد؛ إذ لا يزيد الخلاف فيها على الخلاف بينهم في كثيرٍ من فروع الفقه وغيرها، كالخلاف بين من يقـول بحجـية الخبـر الحسـن والموثّـق ومـن يخصها بالصحيح. ولذا بنى الشهيد الثاني وجماعـة علـى أنّ الشهرة لا تجبر ضعفاً، ولا توهن صحة، ولم ينشئوا فقهاً جديداً، وإنّما كتـبوا نفس الفقه المحرر لدى الإمامية بما فيه من الخلاف بين الفقهاء في بعض المسائل، كما هو شأن الاجتهاد والنظر.

ثـم إنّ المحقـق الحلـي ردّ القول باستحالة التعبد بخبر الواحد، وناقش القول بالانقـياد لكـل خبـر بلزوم التناقض؛ لدلالة بعض الأخبار على وجود الكذّابين في الـرواة، كمـا نـاقش القـول بـأنّ كل سليم السند يعمل به بأنّ الفاسق والكاذب قد يصدقان؛ ولذا عمل علماؤنا في مصنّفاتهم بأخبار بعض المجروحين. واختار العمل بمـا قـبله الأصحاب، وطرح ما أعرضوا عنه، واستدل بوجوه ترجع كُلّها إلى القول

بعدم حجية خبر الواحد السالم السند في نفسه، إلاّ أن يعمل به الأصحاب، أو تدل القرائن على صحته[١].

وحيث سبق في مبحث تنويع الحديث حجية خبر الراوي الموثق مطلقاً والممدوح إذا كان إمامياً، وأنّ الأخبار المعتبرة صنفان: سليمة الأسناد من الضعف، والمحفوفة بقرائن الصحة، لم يبقَ موجب لذكر تلك الوجوه والتعليق عليها.

وأمّا أنّ الفاسق والكاذب قد يصدقان واقعاً، فلا يقضي بقبول خبرهما إلا إذا حصل الاطمئنان بصدوره عن المعصوم عليه السلام من شهرة العمل أو غيرها.

الحديث المضمر والموقوف

ثم بناءً على انجبار ضعف سند الحديث يشترط في المتن الوارد فيه أن يسنده الراوي إلى المعصوم عليه السلام، فإن لم يثبت ذلك لا تصلح الشهرة لجبره حيث يكون متنه كفتوى الشيخ الطوسي التي اشتهر موافقة الفقهاء لها.

ويظهر أثر ذلك في الأحاديث المضمرة والموقوفة الضعيفة السند، فبناء على أنّ الراوي الأول إنّما نقل الحكم الوارد فيها عن المعصوم عليه السلام أمكن انجبارها بالشهرة، وإلاّ فلا.

ولذا اختلف الفقهاء في حديث سليمان بن حفص المروزي، قال: (سمعته يقول: «**إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان، أو استنشق متعمداً، أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين، فإن ذلك**

---

(١) المعتبر: ٦.

مفطـراً مـثل الأكل والشرب والنكاح»)[١]. فلم يصرح الراوي بالمسؤول وإنّما أعاد عليه الضمير، فسمي الحديث مضمراً لذلك.

وعلـق علـيه السـيد علـي الطباطبائـي بقـوله: (وهـي لقطعها، وعدم معلومية المسـؤول عـنه فـيها لا تصلح للحجيّة، وإن حصلت معها الشهرة؛ لأنّها إنّما تجبر الرواية المسندة لا المقطوعة)[٢]. ومراده بالقطع الإضمار.

واخـتار الشـيخ الجواهري انجباره بالشهرة، فقال في بيان وجهه ودفع النقاش فـيه: (وإضـماره ـ بعد معلومية عروضه من تقطيع الأخبار، لا من أصل الرواية كما بـين فـي محلـه ـ غير قادح، فلا جهة للمناقشة فيه بذلك، وأنّه لا يجدي في دفعه الانجبار بالشهرة، ضرورة عدم ثبوت كونه خبراً حتى تجبره الشهرة)[٣].

وما ذكره أخيراً بيان للنقاش الذي أجاب عنه أولاً، ويرتكز جوابه على أنّ الإضمار فـي أحاديثـنا غيـر ضائر؛ لإحراز إسنادها إلى المعصوم عليه السلام، وإنّما عرض الإضمار لها مـن أجـل التقطيع في مجاميعها، وإلاّ فهي مسندة قبل التقطيع، فتصلح الشهرة لجبرها، وسيأتي[٤] تفصيل البحث عن ذلك، وأنّه مشكل وإن اختاره جماعة.

لكـن المحقق الهمداني اختار (أنّ الشهرة تصلح جابرة للضعف من جميع الجهات) فـلا فـرق بين المسند والمضمر والمقطوع وغيرها، وإن لم يثبت كون المضمر مسنداً؛

---

(١) الوسائل ١٠: ٦٩ ـ ٧٠، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب٢٢، ح١.

(٢) الرياض ١: ٣٠٥.

(٣) الجواهر ١٦: ٢٢٣.

(٤) انظر: بحث الأحاديث المضمرة والموقوفة.

لعدم ثبوت عروض الإضمار من تقطيع الأحاديث، فقال: (لو كان هذا المعنى معلوماً لم يكن وجه لعد الأصحاب الأخبار المضمرة من صنف الضعاف)، وإن كان ذكرها في كتب الأخبار(يورث الظن القوي بكونها منها)[١].

والإيراد عليه ظاهر، فإنّ المضمر إذا لم يثبت كونه مسنداً إلى المعصوم عليه السلام من أجل تقطيع الأحاديث أو غيرها لا يصدق عليه حديث المعصوم عليه السلام، وإنّما يحتمل فيه ذلك، والشهرة لا تصلح لجبر ما احتمل كونه حديثاً، كما لا تصلح لإثبات كونه حديثاً ومسنداً إلى المعصوم عليه السلام كي تجبر ضعف سنده.

وبهذا يتم البحث عن شهرة العمل بالخبر وجبرها لضعف سنده.

شهرة الإعراض عن الخبر

وأما شهرة الإعراض عن الخبر فالمعروف تبعيتها في الحكم لشهرة العمل به، فكل من قال بانجبار ضعف سنده بالعمل قال بتوهين صحته بالإعراض؛ لوحدة الملاك بين المسألتين، فكما يكشف العمل عن احتفاف الخبر بقرائن الصحة والصدور عن المعصوم عليه السلام يكشف الإعراض عن وجود خلل في الخبر مانع من العمل به؛ لأنّه بمرأى من الأصحاب ومسمع وهو صحيح السند، فلا يكون لهم عذر في هجره إلاّ ذلك الخلل المسقط له عن الاعتبار.

وَفَصّلَ المحقق الخراساني في كفايته بين الظن بصدور الخبر الضعيف السند الحاصل من شهرة العمل به أو غيرها، وبين الظن بعدم صدور الخبر الصحيح السند

---

(١) مصباح الفقيه ٢: ١٨١، الصوم.

الحاصل من شهرة الإعراض أو غيرها، فقرّب انجبار ضعفه في الأول كما سبق، وعدم وهن صحته في الثاني، مستدلاً عليه بقوله: (لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره، أو ظن بعدم إرادة ظهوره)[١].

وحكي عن الشيخ الطوسي أنّه بنى على العمل بالخبر الصحيح السند وإن لم يعمل به الفقهاء؛ ولذا عمل في (النهاية)[٢] بما رواه علي بن المغيرة من جواز التمتع بأمة المرأة من غير إذنها وإن طرحه الفقهاء[٣]، وبنى على ذلك كل من ناقش في شهرة العمل، وجبر ضعف السند بها.

تحقيق البحث

وتحقيق البحث أنّ شهرة الإعراض عن الخبر ـ ولو لدى المتأخرين من الفقهاء ـ إذا حصل منها الاطمئنان الشخصي بعدم صدوره عن المعصوم عليه السلام أو بوجود خلل فيه مانع من العمل به سقطت حجيته؛ لما سبق من حجية الاطمئنان في نفسه كالقطع الوجداني، لكن يختص حكمه بالشخص المطمئن دون غيره، ولا يبعد دعوى حصوله فيما لو تسالم جميع الفقهاء على هجر الخبر وعدم العمل به. أما إذا لم يحصل ذلك فلا تصلح تلك الشهرة لتوهينه بعدما كان حجة في نفسه؛ لأمور:

الأول: ما سبق من الإشكال في تحصيل شهرة إعراض قدامى الفقهاء الذين هم العبرة في شأن جبر ضعف سند الخبر، وتوهين صحته.

---

(١) كفاية الأصول ٢: ٢١٨.

(٢) انظر: النهاية: ٤٩٠.

(٣) شرح اللمعة ٢: ٦٥.

الثاني: ما سبق الإشارة إليه في مقدمة الكتاب من اختلاف قدامى الفقهاء في حجية خبر الواحد، حيث أنكرها السيد المرتضى وجماعة، حتى قيل باستحالة التعبد به، واشترطوا التواتر في حُجيّته. وعليه فلا يصلح إعراضهم عن الخبر الصحيح السند موهِناً، حيث يستند إلى عدم تواتره لديهم، ونحن لا نعتبر التواتر في حجيته.

على أنّ بعض الفقهاء لم يعمل إلاّ بالخبر الصحيح الذي رواه الإمامي العدل، حيث ثبت لدينا حجية الموثّق والحسن أيضاً، فلا يكون إعراضه عنهما موجباً لوهنهما.

الثالث: أنّ الإعراض عن الخبر لا يثبت بمحض عدم فتوى الفقهاء بمضمونه، بل يتوقف بالإضافة لذلك على اطلاعهم عليه، واستفادتهم منه نفس المضمون الذي استفدناه بدون معارض له من الأخبار، ويشكل إحراز هذه الشروط، حيث نحتمل أنّهم لم يروه دالاً على ما نراه دالاً عليه، ولا يكون فهمهم حجة على أفهامنا. وبالطبع هذا لا يجري في الأخبار البالغة من الصراحة حداً بحيث لا يقع التشكيك في مفادها. وإذا اتفقنا في مفاد الخبر نحتمل أنّهم أطلعوا على ما يعارضه بنظرهم، فتساقط الخبران، أو تخيروا فاختاروا معارِضه، أو رجحوه لأمر ما. ومن البديهي أنّ هذا لا يحقق معنى الإعراض.

وحيث لم نطلع على ذلك المعارض، أو اطلعنا عليه فلم نرَ فيه أيّ معارضة، أو رأيناه مرجوحاً بمقتضى قواعد التعارض فأي مانع من العمل بذلك الحديث الذي أعرض عنه الأكثر بعدما تم سنداً ودلالة.

الاختلاف في مفاد الخبر

وهذه الأمور أساس اختلاف الفقهاء في كثير من الأحكام، بل نراهم يختلفون أحياناً في أصل وجود الخبر فَيَدَّعيه البعض ويستند إليه في الحكم وينكره الآخر،

وما ذاك إلا لاختلاف أنظارهم في مفاده، وإلاّ فمن البعيد عدم اطلاع المنكر عليه مع اشتهاره في جوامع الحديث.

فمن ذلك النيابة عن الميت في الحج الواجب، حيث اختلفوا في لزومها من البلد أو كفايتها من الميقات، فاختار الأول جماعة منهم الشهيد في (اللمعة)، وعقّبه شارحها بأنّ ذلك (ظاهر أربع روايات في (الكافي) أظهرها دلالة رواية أحمد بن أبي نصر...). وحيث كانت تلك الروايات الأربع متواترة لدى ابن إدريس ادعى تواتر الأخبار بالوجوب من البلد.

لكن العلامة في (المختلف)[١] أورد عليه بأنّا لم نقف على خبر واحد فضلاً عن التواتر[٢].

ومن البعيد جداً عدم اطلاع العلامة على تلك الأخبار المشهورة بين الأصحاب، فيبتني إنكاره لها على عدم دلالتها على المطلوب بنظره.

وقد أوضح ذلك المعلق على الروضة بقوله: (ينشأ ذلك من اختلاف أنظارهم ﷺ في دلالة الروايات، أو بعضها على المدعى سنداً ومتناً، وقصورها عن الإفادة كذلك، لا أنّهم لم يظفروا بتلك[٣] الأخبار، كيف! وهم قد بالغوا في تتبع الآثار... ويؤيد ما قلناه أنّ أظهَرَ الروايات دلالة في نظر الشارح في هذا الباب يقصر عن المدعى بزعمه، فغيره منها بطريق أولى. وكذا العذر في كل موضع ادعى أحدهم قيام الدليل من رواية

---

(١) انظر: المختلف ٤: ٤١.

(٢) شرح اللمعة ١: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٣) الموجود في المصدر (على ذلك)، والصحيح ما ذكرناه.

وغيرها على أمر وأنكره الآخر. وهذا هو الوجه في اختلافهم، بل خلاف أنفسهم في غير القطعيات من المسائل...).

ولذا أجاب أستاذنا المحقق الحكيم عن مخالفة رواية للمشهور بـ (أنّ إعراض المشهور إنّما يقدح في الحجية لو كان كاشفاً عن اطلاعهم على عدم الصدور، أو على وجه الصدور، أو على قرينة تقتضي خلاف الظاهر، بحيث لو اطلعنا عليها لكانت قرينة عندنا، والجميع غير ثابت في المقام؛ لجواز كون الوجه في الإعراض عدم فهمهم منها الوجوب)[1].

الرابع: أنّ غاية ما يحصل من شهرة الإعراض على فرض تحققها أحد أمرين: إما الظن بوجود خلل في الخبر مانع من العمل به، أو الظن بعدم صدوره عن المعصوم عليه السلام، فيزول لأجله الوثوق بالصدور. وكلاهما غير ضائرين بعدما كان الخبر في نفسه سالم السند والدلالة من الضعف.

أما الأول فظن لم يقم على حجيته دليل، بالإضافة لخدش كثير من الفقهاء في بعض الأخبار بما لا يراه الآخرون صالحاً للخدش. وعليه فلا يسوغ رفع اليد عن ذلك الخبر حتى يثبت لنا الخلل المسقط له عن الاعتبار.

وأما الثاني فكذلك ظن لا يصلح لتوهين الخبر؛ لما سبق من ثبوت حجيته بأحد أمرين: إما سلامة سنده من الضعف، أو حصول الاطمئنان بصدوره من القرائن. وكل منهما يكفي عند ثبوته وإن لم ينضم إليه الآخر، وإنّما تتأكد الحجية لو اجتمعا.

---

(١) المستمسك ٥: ٢٧٥.

وعليه، فخبر الثقة حجة في نفسه وإن لم يحصل الوثوق لشخص بصدوره. وقد بنى العقلاء على ذلك؛ ولذا نراهم لا يقبلون اعتذار من ترك العمل بخبر الثقة بعدم حصول الوثوق له بالصدور. وسبق تصريح المحقق الخراساني في كفايته[١] بعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره.

وبهذا ظهر وهن القول بأنّ شهرة الإعراض عن الخبر تكشف عن خلل فيه يمنع من العمل به فيسقطه عن الاعتبار، كما سبق[٢] وهن القول بأنّ العمل بما اشتهر الإعراض عنه يلزم منه تأسيس فقه جديد.

يبقى البحث في دعوى أنّ أدلة حجية خبر الواحد لا تشمل ما اشتهر الإعراض عنه، ومقتضى الأصل عدم حجيته؛ ولذا قال الشيخ الأنصاري: (وما ربما يظهر من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور، بناءً على أنّ ما دلّ من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور)[٣].

لكن سبق[٤] شمول تلك الأدلة لهذا الخبر، حيث دلّت آية النبأ على كون العبرة بصفات الراوي، فإذا أخبر العادل لا يجب التبين في خبره من دون تعليق على أمر آخر،

---

(١) انظر: كفاية الأصول ٢: ٢١٨.

(٢) انظر: موضوع مفاد أدلة حجية خبر الواحد.

(٣) فرائد الأصول: ٤٤.

(٤) انظر: مفاد أدلة حجية خبر الواحد.

كما أنّ الأخبار الآمرة بالرجوع إلى ثقات الرواة صريحة في تعليق حجية الخبر على وثاقة راويه، وكذا بناء العقلاء قائم على قبول خبر الثقة وإن لم يحصل الوثوق بصدوره.

وأما الإجماع فلم يقم على حجية هذا الخبر، لكنّا في غنىً عنه بعد قيام الدليل على حجيته، فلا يضرّ الخلاف فيها. نظير الخلاف في حجية الخبر الموثق والحسن، بل الخلاف بين قدامى الفقهاء في أصل حجية خبر الواحد.

نعم، لو حصل من تلك الشهرة وثوق بعدم صدور الخبر أصلاً، أو بعدم صدوره لبيان الحكم الواقعي، فلا يكون حجة ولا تشمله أدلة الحجية.

الوضع والتقية في الأحاديث

ويمكن الاستدلال على اعتبار تلك الشهرة بوجه لم أَرَ مَنْ ذَكَرَهُ، وهو أنّ كثيراً من الأحاديث صدرت عن أهل البيت عليهم السلام مخالفة لما يرونه من حكم الشرع تقية[1]؛ ليحفظوا الأنفس والأعراض والأموال من سطوة خلفاء الجور وولاتهم،

---

(١) اضطر الأئمة من أهل البيت عليهم السلام إلى استعمال التقية في أقوالهم وأفعالهم خوفاً من الحكام الجائرين في عصري الأمويين والعباسيين، فكانوا لا يبيحون بالحكم الواقعي إلاّ عند الأمن على أنفسهم وشيعتهم من أولئك الحكام. وقد استفاضت الأخبار بذلك عموماً وخصوصاً:

منها: صحيح معمر بن خلاّد عن الإمام الباقر عليه السلام ، قال: **«التقية من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له»**. وبمضمونه عدة من الأخبار [الوسائل ١٦: ٢٠٤، أبواب الأمر بالمعروف، ب ٢٤، ح٤]. فتدل بإطلاقها على استعمال أهل البيت عليهم السلام للتقية قولاً وفعلاً.

ومنها: صحيح زرارة عن أحد الصادقين عليهما السلام ، قال: **«ثلاثة لا أتقي فيهن أحداً، شرب المسكر، ومسح الخفين، ومتعة الحج»**. [الوسائل ١: ٤٥٧، أبواب الوضوء، ب ٣٨، ح ١]. فتدل على استعمال الإمام عليه السلام للتقية في غير الموارد الثلاثة.

ومنها: ما رواه علي بن يقطين عن الإمام الكاظم عليه السلام، فقد سأله عن الوضوء فأجابه على وفق مذهب العامة، لما كان هارون الرشيد يرقب وضوءه، فلما زال الخطر عنه أمره بالوضوء على وفق مذهب أهل البيت عليهم السلام قائلاً: «**فقد زال ما كنا نخاف منه عليك**». [الوسائل ١: ٤٤٤ ـ ٤٤٥، أبواب الوضوء، ب٣٢، ٣].

ومنها: ما رواه خلاد بن عمارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**دخلت على أبي العباس في يوم شك وأنا أعلم أنّه من شهر رمضان وهو يتغذى، فقال: يا أبا عبدالله، ليس هذا من أيامك. قلت: لِمَ يا أمير المؤمنين، ما صومي إلاّ بصومك، ولا إفطاري إلاّ بإفطارك، قال: فقال: ادنُ. قال: فدنوت فأكلت وأنا ـ والله ـ أعلم أنّه من شهر رمضان**».

وبمضمونه أخبار أخر ورد في بعضها: «**أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إلي من أن يضرب عنقي**». (الوسائل ١٠: ١٣١ ـ ١٣٢، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب٥٧، ح٤].

وقد علّلَ الإمام الباقر عليه السلام اختلاف جوابه في بعض الأحكام بقوله: «**يا زرارة، إنّ هذا خير لنا، وأبقى لنا ولكم**». [الكافي ١: ٦٥/ ٥].

كما علل الإمام الصادق عليه السلام اختلاف الشيعة في وقت الصلاة بقوله: «**... لو صلّوا على وقت واحد عُرفوا فأخذوا برقابهم**». [الوسائل ٤: ١٣٧، أبواب المواقيت ب٧، ح٣].

وسار الشيعة على هدى أئمتهم في استعمال التقية فراراً من غياهب السجون وأعواد المشانق، فكانوا كمؤمن آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانه خوفاً من طاغية زمانه، حيث كان التشيع من أعظم جرائم تلك العصور.

قال ابن أبي الحديد: إنّ بني أمية اجتهدوا في إطفاء نور الإمام علي عليه السلام (وتوعدوا مادحيه، بل حبسوهم وقتلوهم ومنعوا من رواية حديث يتضمن له فضيلة أو يرفع له ذكراً، حتى حظروا أن يسمّى أحد باسمه...)

ونقل عن أبي جعفر الأسكافي أنّه قال: (وقد صح أنّ بني أمية منعوا من إظهار فضائل علي عليه السلام وعاقبوا ذلك الراوي له حتى أنّ الرجل إذا روى عنه حديثاً لا يتعلق بفضله بل بشرائع الدّين لا يتجاسر على ذكر اسمه فيقول: عن أبي زينب). [شرح نهج البلاغة ١: ١٧، و٤: ٧٣].

فأهل البيت عليهم السلام وشيعتهم لم يستعملوا التقية إلا بعد أن دعت الحاجة إليها، وقد رخص فيها

فـلا يكـون مفادهـا مراداً بالإرادة الجدية. وكذا بعض أفعالهم وتقاريرهم المحكية عنهم عليهم السلام ببعض الأخبار.

كما وأنّ كثيراً من الأحاديث لم تصدر عن الأئمة عليهم السلام، وإنّما وضعها رجال كذّابـون ونسـبوها إليهم إما بالدّس في كتب أصحابهم أو بغيره[1] وبالطبع لابد

الشرع الإسلامي الأقدس، قال تعالى: ﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ [آل عمران: ٢٨]. بل رخص في إظهار كلمة الكفر عند الاضطرار، كما فعله عمار بن ياسر رضي الله عنه حين اضطرته قريش إلى النيل من النبي صلى الله عليه وآله، فنزل قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾. [النحل: ١٦]. وقال له النبي صلى الله عليه وآله: «يا عمار، إن عادوا فعد».

[الوسائل ١٦: ٢٢٥ ـ ٢٢٦، أبواب الأمر بالمعروف ب٢٩، ح٢. الدر المنثور ٤: ١٣٢. أسباب النزول: ٢١٢]. بالإضافة لما دل من الكتاب والسنة على نفي الضرر والحرج في الشرع، وإباحة ما اضطر إليه المكلف، فإنّه دال على مشروعية التقية؛ لأنّها عبارة عن وقاية النفس أو المال أو العرض من الأذى؛ ولذا استعملها جميع المسلمين عند الحاجة.

(١) كما اضطر الأئمة من أهل البيت عليهم السلام إلى استعمال التقية، فقد ابتلوا بجماعة من الزنادقة الكذابين الذين بذلوا أقصى جهودهم في وضع الأحاديث ونسبتها إليهم عليهم السلام، فقد روى الكشي بسنده عن محمد بن عيسى أنّه قال: إنّ بعض أصحابنا سأل يونس بن عبد الرحمن (وأنا حاضر ـ فقال له: يا أبا محمّد، ما أشدك في الحديث، وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ قد دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتقوا الله، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا صلى الله عليه وآله...». قال يونس... وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبدالله عليه السلام، وقال لي: «إنّ أبا الخطاب كذّب على أبي عبدالله عليه السلام، لعن الله أبا

الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدّسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام...» [رجال الكشي: ١٤٦ ـ ١٤٧].

وليس هذا بغريب بعدما أكثر الكذابون من وضع الأحاديث ونسبتها إلى النبي صلى الله عليه وآله، فروى الكليني بسنده عن سليم بن قيس الهلالي، عن أمير المؤمنين عليه السلام ، أنّه قال: **«وقد كُذِبَ على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده حتى قام خطيباً، وقال: أيها الناس، قد كثرت علي الكذابة، فمَن كذب عليَّ متعمداً فليتبوء مقعده من النار. ثم كذب عليه من بعده، وإنّما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس: رجل منافق يظهر الإيمان متصنع بالإسلام، لا يتأثم ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله...»**. [الوسائل ٢٧: ٢٠٦ ـ ٢٠٧، أبواب صفات القاضي، ب١٤، ح١].

ولذا كثرت الأحاديث الموضوعة في كتب أهل السنة حتى ألف السيوطي والصغاني وأبو الفرج ابن الجوزي وغيرهم كتباً في التنبيه عليها، وأثبت المحقق الحجة الأميني في الجزء الخامس من كتابه (الغدير) تحت عنوان: (نظرة التنقيب في الحديث) سلسلة لبعض الكذّابين والوضّاعين من رجال حديث أهل السنة، فبلغوا ستمائة وعشرين شخصاً. كما وضع قائمة للأحاديث الموضوعة والمقلوبة من قِبَلِ بعض أولئك الرجال فبلغت ثمانية وتسعين ألف وستمائة وأربعة وثمانين حديثاً، وبالإضافة إلى الأحاديث المتروكة والمسقطة عندهم بلغت أربعمائة وثمانية الآف وثلثمائة وأربعة وعشرين حديثاً.

وقد كثر الوضع والكذب في الحديث على عهد معاوية، حيث اقتضت مصلحته الدنيوية ذلك. فاصطنع رجال سوء من بعض الصحابة وغيرهم، وغرهم بالأموال الطائلة في هذا السبيل.

قال ابن أبي الحديد عند ذكر أمير المؤمنين عليه السلام : (استولى بنو أمية على سلطان الإسلام في شرق الأرض وغربها، واجتهدوا بكل حيلة في إطفاء نوره، والتحريض عليه ووضع المعايب والمثالب له). ونقل عن شيخ المعتزلة أبي جعفر الأسكافي أنّه قال: (إنّ معاوية وضع قوماً من الصحابة وقوماً من التابعين على رواية أخبار قبيحة في علي عليه السلام تقتضي الطعن فيه والبراءة منه، وجعل لهم على ذلك جُعَلاً* يرغب في مثله، فاختلقوا ما أرضاه، منهم: أبو هريرة، وعمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، ومن التابعين عروة بن الزبير). ثم عرض بعض ما رووه في ذلك. [شرح نهج البلاغة ١: ١٧،و٤: ٦٣].

* الجعل ـ بضم الجيم وسكون العين ـ الأجر الذي يأخذه الإنسان على فعل شيء. أقرب الموارد ١: ١٧٦ ـ جَعَلَ.

إذاً فمن الحيف أن ينسب القصيمي الكذب إلى رجال الشيعة ويقول: (ليس في رجال الحديث من أهل السنة من هو متهم بالوضع والكذابة* طمعاً في الدنيا...) [الغدير ٥: ٢٠٨، ٢٧٧، نقلاً عن الصراع ١: ٨٥].

وما نسبه الدكتور صبحي الصالح إلى ابن أبي الحديد من قوله: (اعلم أنّ أصل الكذب في أحاديث الفضائل جاء من جهة الشيعة). [علوم الحديث ومصطلحه: ٣٢١]. وعلّق في هامش كتابه أنّ مصدره [شرح نهج البلاغة ٢: ١٣٤]. كما صرح في مراجع كتابه بأنّه نقل عن طبعة القاهرة. لكن بعد مراجعتنا لمصدره لم نر تلك الجملة التي وضعها بين قوسين إشارة إلى كونها منقولة بلفظها، وفتشنا عنها في بعض الأبحاث المناسبة فلم نرها، وإنّما وجدنا كلاماً لابن أبي الحديد في الجزء الثاني من تجزئته لكتابه، وهو يقع في [الجزء الأول: ١٣٥]، طبعة القاهرة الأولى، ويقع في [الجزء الثاني: ٥٩] طبعة القاهرة الثانية بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، وهو وإن كان أجنبياً عن تلك الجملة ننقله بلفظه وهو:

(واعلم أنّ الآثار والأخبار في هذا الباب كثيرة جداً، ومن تأملها وأنصف علم أنّه لم يكن هناك نص صريح ومقطوع به، لا تختلجه الشكوك ولا يتطرق إليه الاحتمالات كما تزعم الإمامية، فإنّهم يقولون: إنّ الرسول ﷺ نص على أمير المؤمنين عليه السلام نصاً صريحاً جلياً، ليس بنص يوم الغدير ولا خبر المنزلة ولا ما شابههما من الأخبار الواردة من طرق العامة وغيرها، بل نص عليه بالخلافة، وبإمرة المؤمنين، وأمر المسلمين أن يسلموا عليه بذلك، فَسلّموا عليه بها، وصَرَّحَ لهم في كثير من المقامات بأنّه خليفة عليهم من بعده، وأمرهم بالسمع والطاعة له. ولا ريب أنّ المنصف إذا سمع ما جرى لهم بعد وفاة رسول الله ﷺ يعلم قطعاً أنّه لم يكن هذا النص، ولكن قد يسبق إلى النفوس والعقول أنّه قد كان هناك تعريض وتلويح وكناية وقول غير صريح وحكم غير مبتوت...).

---

* هكذا ورد في المصدر، لكن لم أجد لها معنىً مناسباً في اللغة فإنّ (الكذّابة) ـ بالتشديد ـ أنثى الكذاب، كما أنّها تطلق على الثوب المنقوش بألوان الصبغ كأنّه موشّى، ولو قال: (كذبة) لصح، فإنّها تستعمل بمعنى الكذب مبالغة. قال في [تاج العروس ١: ٤٤٨ ـ كذب]: (ورجل كذبة بمعنى همزة... وهو من أوزان المبالغة).

لكن تلك النصوص التي أشار إليها ابن أبي الحديد الواردة من طرق العامة لا تختلجها شكوك واحتمالات، فهي واضحة الدلالة على استحقاق أمير المؤمنين عليه السلام علي بالخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث قرن الله تعالى ولاية علي عليه السلام بولايته، وولاية رسول الله صلى الله عليه وآله في آية الولاية النازلة يوم تَصَدّق راكعاً، وقرن النبي صلى الله عليه وآله ولايته بولايته في حديث الغدير. وقال صلى الله عليه وآله يوم جمع عشيرته الأقربين: «**فأيكم يوازرني على أمري هذا على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم؟**» فأحجم القوم عنها غير علي عليه السلام، وكان أصغرهم، إذ قام فقال: «**أنا يا نبي الله، أكون وزيرك عليه**»، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله برقبته وقال: «**إنّ هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فأسمعوا له وأطيعوا**».

وقد بسط البحث عن ذلك أعلام الإمامية الباحثون عن الإمامة، ولم يبقوا مجالاً لتشكيك مشكك. وكتبهم مشهورة فراجعها، خصوصاً كتاب (المراجعات) للمرحوم المجاهد آية الله السيد عبدالحسين شرف الدين.

ومن الغريب أن يستشهد ابن أبي الحديد على عدم النص بما جرى بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله، وما هو إلاّ تنافس بين المسلمين في شأن الإمرة، فطمع فيها الأنصار، وادعاها المهاجرون والسيوف مسلولة في سبيل ذلك، حتى كانت (الفلتة) في جو من الإرهاب. والإمام علي عليه السلام وبنو هاشم مشغولون بتجهيز النبي صلى الله عليه وآله، وما إن فرغوا حتى رأوا حدثاً لم يكن في الحسبان، فامتنعوا من البيعة ومعهم نفر من الصحابة المخلصين، وأقاموا الأدلة والنصوص النبوية على أنّ الخليفة الشرعي للنبي صلى الله عليه وآله هو أمير المؤمنين علي عليه السلام. ولم يبق إلاّ القتال في سبيل الخلافة، فصبر علي عليه السلام «**وفي العين قذى، وفي الحلق شجى**» حقناً للدماء ورعاية لمعالم الإسلام ومظاهره.

ثُمَّ إن الدكتور صبحي الصالح قد وصف ابن أبي الحديد بالشيعي تتميماً لحجته، حيث يكون الشاهد على الشيعة منهم مع أنّ تسننه أشهر من أن يخفى. وأبحاثه في (شرح النهج) شاهدة بذلك، وإن فضّل أمير المؤمنين عليه السلام على غيره، ومدحه بما يستحقه، فإنّ محض تفضيله ومدحه لا يوجب صدق التشيع.

وقد اضطرب الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم في مذهب ابن أبي الحديد، فجعل له أدواراً ثلاثة تقلب مذهبه فيها:

وأن يكونوا قد وضعوا لها أو لأكثرها أسناداً صحاحاً، كي تقبل حسب ما فرضته عملية الدس والتدليس.

وحيث لا علم لنا بتلك المجموعة من الأخبار المؤلفة من تينك الطائفتين أعني الموضوعة، والصادرة تقية، ولا طريق لنا إلى تمييزها عن الأخبار المعتبرة فكيف يسوغ العمل بكل خبر سالم السند من الضعف، مع احتمال أن يكون من تلك المجموعة التي لا يَصُحُّ العمل بها؟

وترك العمل بجميع الأخبار المعتبرة سنداً المروية عن أهل البيت عليهم السلام باطل قطعاً، حيث لا طريق إلى معرفة الأحكام الصادرة عنهم عليهم السلام غالباً إلاّ تلك الأخبار، فيتعين الرجوع إلى فقهائنا الأقدمين في تمييز الحجة منها عن غيره لكثرة القرائن لديهم، فيكشف عملهم بخبر عن عدم كونه من تلك المجموعة، وقد فرضناه سالم

⬅

الأول: حينما نشأ في المدائن وتلقى عن شيوخها، وكان مذهبه الاعتزال.

الثاني: حين مدح أمير المؤمنين عليه السلام بقصائده السبع العلويات، وكان مذهبه المغالاة في التشيع، يقول الأستاذ: (وفيها غالى وتشيع، وذهب به الإسراف في كثير من أبياتها كل مذهب). وقد كبر على الأستاذ أن يصدر ذلك المدح من أحد أعلام السنة، فاضطر إلى القول بتشيعه، واستعرض أبياتاً من قصيدته العينية مستشهداً بها على ذلك، مع أنّ قوله فيها:

ورأيت دين الاعتزال وإنّني أهوى لأجلك كل من يتشيعُ

صريح في بقائه على اعتزاله، ولسنا بصدد مناقشة الأستاذ حول ما سمّاه مغالاة وإسرافاً.

الثالث: حين شرح (نهج البلاغة)، وكان مذهبه الاعتزال الجاحظي. [مقدمة شرح نهج البلاغة: ١٤ ـ ١٥].

وقد اتهم الأستاذ محمود أبو ريّه بالتشيع أيضاً لأنّه كشف الحال عن أبي هريرة في كتابيه (أضواء على السنة المحمدية)، و(شيخ المضيرة) انظر: كتابه الثاني: ١٣.

السند من الضعف فيكون حجة، كما يوجب إعراضهم عن خبر قوة احتمال كونه منها فيسقط عن الاعتبار.

لكن هذه النتيجة إنّما تترتب على هذا الوجه مع غض النظر عما سبق في تحقيق بحث موضوع الشهرة بين المتأخرين من المناقشة في إمكان تحصيل الشهرة بين القدماء، وما سبق[١] أيضاً من اختلاف مباني الفقهاء في العمل بالأخبار، أمّا بالنظر إليهما فالنتيجة لزوم الاحتياط عند العمل بالأخبار، فيختار ما هو موافق للاحتياط، كما لو دل خبر معتبر السند على إباحة شيء ودل معتبر آخر على حرمته أُخَذ بالثاني.

هذا كله لو تم هذا العلم الإجمالي بوجود تلك المجموعة من الأخبار غير المعتبرة في طي أخبارنا التي يجب العمل بها، لكن الحق عدم تماميته؛ لوجوه:

الوجه الأول: أنّ العلم الإجمالي بوجود الأخبار الموضوعة في ضمن الأخبار الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام مختص بعصرهم، فلا علم لنا بوجودها في ضمن الأخبار الواصلة إلينا عن طريق كتبنا المعتبرة.

ويدل على ذلك أمور هي:

أولاً: أنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام مذ أحسّوا بعروض الوضع والدس في الأحاديث أخذوا في تهذيبها، وميزوا الصادر عنهم منها بأنّه الموافق للكتاب والسنة. كما حذّروا شيعتهم من أولئك الواضعين وسمّوهم ليحذروهم، كما سبق.

ولذا اهتم الرواة بذلك فعرضوا أحاديثهم وما صنفوه من كتب فيها على الأئمة عليهم السلام،

---

(١) راجع: مبحث الشهرة بين المتأخرين.

فأنكـروا المكذوب منها وأقروا الباقي، فعرض عبيدالله بن علي الحلبي كتابه على الإمام الصادق عليه السلام فصححه واستحسنه، وقال عليه السلام عند قراءته: «**أترى لهؤلاء مثل هذا؟**».

وعـرض يـونس بـن عـبدالـرحمن كتابه على الإمام العسكري عليه السلام، وعرض عـبدالله بـن سـعيد بـن حنان الكناني كتابه الذي رواه عن آبائه في (الديات) على الإمام الرضا عليه السلام.

قـال الشـيخ محمـد بـن الحسن الحر بعد أن حكى ذلك: (وقد صرح المحقق فيما تقـدم أنّ كـتاب يـونس بن عبدالرحمن، وكتاب الفضل بن شاذان كانا عنده ونقل منهما الأحاديث، وقد ذكر المحدّثون وعلماء الرجال أنّهما عرضا على الأئمة عليهم السلام)، وقال: (مع أنّ الكثيـر مـن الكـتب التـي ألفهـا ثقات الإمامية في زمان الأئمة عليهم السلام موجودة الآن موافقة لما ألفوه في زمان الغيبة)[١].

وحـدّث يـونس بـن عبدالرحمن فقال: (وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصـحاب أبـي جعفـر عليه السلام، ووجدت أصحاب أبي عبدالله عليه السلام متوافرين، فسمعت مـنهم، وأخـذت كتبهم فعرضتها من بعد على أبي الحسن عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبدالله عليه السلام)[٢].

وحدث ابن فضال ويونس قالا: (عرضنا كتاب الفرائض عن أميرالمؤمنين عليه السلام على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال: «**هو صحيح**»)[٣].

---

(١) الوسائل ٣٠: ٢٧٧، الفائدة ٧.

(٢) رجال الكشي: ١٤٦.

(٣) الوسائل ٢٧: ٨٥، أبواب صفات القاضي، ب٨، ح٣١.

وقال أبو هاشم الجعفري: (عرضت على أبي محمد صاحب العسكر عليه السلام كتاب (يوم وليلة) ليونس، فقال لي: «**تصنيف من هذا؟**» فقلت: تصنيف يونس آل يقطين فقال عليه السلام: «**أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة**»)[١].

وقال أبو عمرو المتطبّب: عرضت كتاب ظريف في الديات على أبي عبدالله عليه السلام. نقله صاحب (الوسائل) عن الكليني وقال: (ورواه الصدوق والشيخ بأسانيدهما الآتية، وذكرا أنّه عُرِضَ على أبي عبدالله عليه السلام، وعلى الرضا عليه السلام)[٢].

وروى إسماعيل بن الفضل الهاشمي في الصحيح، قال: (سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المتعة، فقال عليه السلام: «**ألقِ عبدالملك بن جريج فَسَلْهُ عنها، فإنّ عنده منها علماً**»، فلقيته فأملى عليَّ شيئاً كثيراً في استحلالها... فأتيت بالكتاب أبا عبدالله عليه السلام فقال: «**صدق**». وأقَرَّ به)[٣].

إذاً فلم يبقَ في تلك الكتب المعروضة على الأئمة الأطهار عليهم السلام أي حديث موضوع قد دُسَّ فيها، وتلك الكتب ونظائرها هي التي اعتمد عليها أصحاب المجاميع في نقل الأحاديث.

وهناك كتب أخرى عرضت على قدماء الفقهاء من الرواة فصححوها، فقد حدّث الشيخ الطوسي بسنده عن سلامة بن محمد، قال: (أَنْفَذَ الشيخ الحسين بن روح كتاب (التأديب) إلى قم، وكتب إلى جماعة الفقهاء بها، وقال لهم: انظروا في هذا الكتاب، وانظروا فيه شيء يخالفكم، فكتبوا إليه: أنّه كله صحيح، وما فيه شيء

---

(١) رجال النجاشي: ٣١٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ٨٥، أبواب صفات القاضي، ب٨، ح٣٢.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٣٨ ـ ١٣٩، أبواب صفات القاضي، ب١١، ح٥.

يخالف إلا قوله: الصاع في الفطرة نصف صاع من طعام، والطعام عندنا مثل الشعير من كل واحد صاع)[١].

وثانياً: أنّ قدماء أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ قد تنبهوا لذلك وبذلوا أقصى جهودهم حول تمييز الأخبار المعتبرة عن غيرها، وانتفاء ما دلت القرائن على أنّه ليس بموضوع ولا مدسوس، حتى أنّ الكليني لم يتم له جمع أحاديث كتابه (الكافي) إلا في مدة عشرين سنة[٢]؛ ولذا شهد هو والصدوق بصحة ما في كتابيهما من الأخبار. وقال الشيخ يوسف البحراني: (إنّ هذه الأحاديث التي بأيدينا إنّما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها، وذابت الأبدان في تنقيحها، وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان...)[٣].

وثالثاً: أنّ أصول ثقات الرواة وكتبهم التي أخذ أصحاب المجاميع منها الأخبار كانت مشهورة بين الإمامية. ونقل الشيخ الطوسي إجماعهم (على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راوية ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا وسلموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله...)[٤].

---

(١) الغيبة: ٢٥٤.

(٢) رجال النجاشي: ٢٦٦.

(٣) الحدائق ١: ٨.

(٤) عدة الأصول: ٥١.

ومقتضـاه أنّ تلك الأصول والكتب المشهورة خالية من الأخبار الموضوعة، وإلا كان للنقاش فيها مجال واسع.

ولذا قال السيد التفرشي: (اعلم أنّ الشيخ الطوسي ﷺ صرح في آخر (التهذيب) و(الاستبصار) بأنّ هذه الأحاديث التي نقلناها من هذه الجماعة أخذت من كتبهم وأصولهم.

والظاهر أنّ هذه الكتب والأصول كانت عنده معروفة كـ (الكافي) و(التهذيب) وغيرهما عندنا في زماننا هذا؛ كما صرح به الشيخ محمد بن علي بن بابويه ﷺ في أول كتاب (مَن لا يحضره الفقيه).

فعلـى هذا لو قال قائل بصحة هذه الأحاديث كلها ـ وإن كان الطريق إلى هذه الكتب والأصول ضعيفاً، إذا كان مصنفو هذه الكتب والأصول وما فوقها من الرجال إلى المعصوم عليه السلام ثقات ـ لم يكن مجازفاً)[١].

ورابعـاً: أنّ بعـض تلـك الكـتب والأصـول التي أخذ منها الأحاديث كانت أجوبة مسائلها بخط المعصوم عليه السلام، كما وأنّ بعضها كان بخط الثقة من أصحاب المعصوم عليه السلام، فلا يحتمل عروض دس فيها من قبل واضعي الحديث.

قـال الشيخ محمد بن الحسن الحر: (وقد صرح الصدوق في مواضع أنّ كتاب محمـد بـن الحسـن الصـفار المشتمل على مسائله، وجوابات العسكري عليه السلام، كان عـنده بخـط المعصوم عليه السلام. وكذلك كتاب عبيدالله بن علي الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام، وغير ذلك)[٢].

---

(١) نقد الرجال ٥: ٤٢٥.

(٢) الوسائل ٣٠: ٢٥٤، الفائدة التاسعة.

وقال الصدوق عند روايته لبعض مكاتبات الصفار إلى العسكري عليه السلام: (هذا التوقيع في جملة توقيعاته عليه السلام عندي بخطه في صحيفة)[1].

وخامساً: أنّ غالب الأحاديث التي دوّنها القدماء في مجاميعهم إنّما تلقوها عن مشايخهم الثقات بطريق السماع حتى تتصل بالمعصوم عليه السلام، ومثل هذا الطريق لا يعرض له دس أو تزوير.

وخلاصة البحث: أنّ وجود الأخبار الموضوعة في عصر المعصومين عليهم السلام لا يمنع من العمل بالأخبار التي ضمتها مجاميع قدماء أصحابنا المعتبرة، مثل كتبنا الأربعة ونظائرها، فإنّها خالية من ذلك.

مع الدكتور فياض

وقد ظهر بهذا وهن ما كتبه الدكتور عبدالله فياض تحت عنوان: (كتب الحديث عند الشيعة الإمامية)، حيث قارن بينها وبين كتب الحديث عند أهل السنة، فقال: (ومن الجدير بالذكر أنّه لم تجرِ عملية تهذيب وتشذيب شاملة لكتب الحديث عند الشيعة الإمامية على غرار العملية التي أجراها المحدّثون عند أهل السنة، والتي تمخّضَ عنها ظهور الصحاح الستة المعروفة. ونتج عن فقدان عملية التهذيب لكتب الحديث المشهورة عند الشيعة الإمامية مهمتان هما:

أولاً: بقاء الأحاديث الضعيفة بجانب الأحاديث المعتبرة في بعض المجموعات الحديثية عندهم...

---

(١) الوسائل ٢: ٥٣٦، أبواب غسل الميت، ب٢٧، ح٢.

وأعتقد أنّ إهمال العلماء الذين جاؤوا بعد ابن إدريس الحلي لآرائه ورميه بالتخليط، يمكن أن يعد من أهم الأسباب التي أدت إلى بقاء مجموعات الحديث عند الشيعة الإمامية دون تهذيب وتشذيب حتى يومنا هذا.

ثانياً: تسرّب أحاديث الغلاة... إلى بعض كتب الحديث عند الشيعة، وقد تنبّه أئمة الشيعة الإمامية وعلماؤهم إلى الأخطار المذكورة وحاولوا خنقها في مهدها، ولكن نجاحهم لم يكن كاملاً نتيجة لعدم قيام عملية تهذيب شاملة لكتب الحديث)[١].

وبحثنا معه:

أولاً: في كتب الحديث عند أهل السنة، فإنّ أصحها لديهم (صحيح البخاري) الذي لم يروِ فيه عن الإمام الصادق عليه السلام، وإنّما روى عن كثير ممن اشتهر بالفسق والكذب، مثل عمران بن حطّان الخارجي، وحريز بن عثمان الرحبي، وسمرة بن جندب سفاك الدماء، وعكرمة الخارجي[٢]. ولذا قال السيد محمد بن عقيل في نصائحه: (وهنا يتحير العاقل، ولا يدري بماذا يعتذر عن البخاري...)[٣].

---

(١) الإجازات العلمية عند المسلمين: ٩٨، وما بعدها. ومن المؤسف جداً أن تعلو في السنين الأخيرة أصوات الغوغاء المضادة لمذهب أهل البيت عليهم السلام وهي ترميه بألوان من البهتان، وتعكس عليه أنواعاً من الحقائق، وتشوّه أحاديثه ومدارك أحكامه؛ لتجني من وراء ذلك مصالح خاصة وأغراضاً زائفة. والضحية المصلحة العامة للمسلمين ووحدتهم. ولا مجال لعرض ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(٢) اشتهر عكرمة هذا بوضع الحديث والكذب فيه؛ ولذا كذّبه مجاهد وابن سيرين، كما في [طبقات القراء ١: ٥١٥] للجزري. وأعرض عنه مالك بن أنس، ومسلم، كما في [تذكرة الحفاظ ١: ٩٦] للذهبي. وقال مالك: (لا أرى لأحد أن يقبل حديثه). كما في [تهذيب التهذيب ٧: ٢٦٩] لابن حجر.

(٣) النصائح الكافية: ٩٣.

وجاء في كتاب (أضواء على السنّة المحمدية)[1] للأستاذ محمود أبي ريّة: أنّ البخاري كان يروي بالمعنى، وأن الخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد ٢: ١١) روى عنه أنّه قال يوماً: (رُبَّ حديث سمعته بالبصرة كتبته بالشام، ورُبَّ حديث سمعته بالشام كتبته بمصر. فقيل له: يا أبا عبدالله، بكماله؟ فسكت).

وجاء فيه أيضاً: أنّ البخاري مات قبل أن يُتِمَّ تبييض كتابه، وأنّه استنسخ من الأصل الذي عند صاحبه، وفيه أشياء لم تتم، وأشياء مبيّضة منها تراجم لم يُثبت بعدها شيئاً، ومنها أحاديث لم يترجم لها، فأضيف بعض ذلك إلى بعض. وقد انتقده الحفّاظ في عشرة ومائة حديث، منها (٣٢) حديثاً وافقه مسلم على تخريجها، و(٧٨) حديثاً انفرد هو بتخريجها. وكذلك ضَعَّفَ الحفّاظ من رجال البخاري نحو (٨٠) رجلاً، ومن رجال مسلم (١٦٠) رجلاً. والأحاديث التي انتقدت عليهما بلغت مائتي حديث وعشرة.

وصرح بهذا أيضاً ابن حجر العسقلاني في مقدمة شرحه لـ (صحيح البخاري) وَعَقَدَ فيها فصلين، أحدهما جَمَعَ فيه الأحاديث التي انتقدها الحفّاظ عليه، ومنهم حافظ عصره أبو الحسن الدارقطني. ثانيهما أحصى فيه أسماء رجال أحاديثه الذين ضُعّفوا وَطَعن فيهم.

وقال: إنّ بعض الأحاديث لدى البخاري قد (تعارض فيها الوصل والإرسال، ورجح عنده الوصل فاعتمده، وأورد الإرسال منبهاً على أنّه لا تأثير له عنده في الوصل. ومنها أحاديث تَعارَضَ فيها الوقف والرفع، والحكم فيها كذلك...).

---

(١) انظر: أضواء على السنة المحمدية: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

وقال في اعتذاره عن أحاديثه المعلّقة: (وإما لكونه لم يحصل عنده مسموعاً أو سمعه وشك في سماعه له مِن شيخه، أو سمعه من شيخه مذاكرة)[١].

وقال ابن يسع في (معرفة أصول الحديث): إنّ البخاري احتج بأكثر من مائة مجهول، وصح عند العلماء أنّه روى عن ألف ومائتين من الخوارج؛ ولذا اعترض عليه أحمد بن حنبل بقوله: لِمَ سميت كتابك بالصحيح وأكثر رواته من الخوارج؟! وحبسه قاضي بخارى لروايته عنهم.

وضبط عبدالحق الدهلوي شارح (مشكاة المصابيح) أسماء كثير منهم. وقال الحنفي في (ظفر الأماني) في مبحث المهمل: ومثل ذلك في صحيح البخاري كثير؛ ولهذا اعترض عليه بعضهم بأنّه يروي أحاديثنا عن شيوخ لا يظهر حالهم، وقام بعض الحفّاظ ـ كالحاكم، والكلاباذي، والجبائي ـ لبيان مهملات البخاري، لكن لم يتيسر لهم الاستيعاب، واستوعبه ابن حجر.

واستعرض السيد حسن الصدر ـ بعد نقل ذلك ـ مجموعة كبيرة ممن روى عنهم البخاري في صحيحه مع كونهم من الخوارج والقدرية والضعفاء المعروفين بذلك لدى أئمة أهل العلم وفي كتب الجرح والتعديل[٢].

وصرح ابن الصلاح بأنّه قد (احتج البخاري بجماعة سبق من غيره الجرح لهم، كعكرمة مولى ابن عباس، وكإسماعيل بن أبي أويس، وعاصم بن علي، وعمرو بن مرزوق، وغيرهم. واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة اشتهر الطعن فيهم.

---

(١) مقدمة فتح الباري ١: ٧، وما بعدها. و ٢: ٨١ ـ ١١١.

(٢) نهاية الدراية: ٢٠٢ ـ ٢٠٨.

وهكذا فعل أبو داود السجستاني، وذلك دال على أنّهم ذهبوا إلى أنّ الجرح لا يثبت إلا إذا فسّر سببه، ومذاهب النقاد للرجال غامضة مختلفة)[١].

وما اعتذر به عن أصحاب الصحاح لا يصلح عذراً؛ لأنّ أكثر أولئك المجروحين الذين احتجوا بهم قد ذكرَ جارحوهم سبب الجرح ومنشأه، ويظهر ذلك جلياً بالرجوع إلى تراجمهم، خصوصاً عكرمة الخارجي.

وقال الحافظ أحمد الغماري الحسني: (وليس في رجال الصحيحين... من اتفق على توثيقه إلا القليل، وقد قال الذهبي في ترجمة مالك بن الخير الزيادي من (الميزان): قال ابن القطان: هو ممن لم تثبت عدالته. ويريد أنّه ما نص أحد على أنّه ثقة. وفي الصحيحين عدد كثير ما علمنا أنّ أحداً نص على توثيقهم...).

ثم استعرض جماعة من الرواة الذين صحح لهم البخاري ومسلم مع أنّهم ضُعّفوا من قِبل الفقهاء وعلماء الجرح والتعديل، وأثبت أقوالهم فيهم[٢].

وقد أورد الشيخان البخاري ومسلم في صحيحيهما كثيراً من الأحاديث التي يمتنع صدورها عن النبي ﷺ، ذكر المرحوم السيد عبدالحسين شرف الدين منها أربعين حديثاً لراوٍ واحد، وهو أبو هريرة الدوسي في كتابه الذي عنونه به، وجعلها نموذجاً لأحاديثه، قائلاً: (الأذواق الفنية لا تسيغ كثيراً من أساليب أبي هريرة في حديثه، والمقاييس العلمية ـ عقلية ونقلية ـ لا تقرّها، وحسبك عنواناً لهذه الحقيقة أربعون حديثاً صحت عنه...)، ثم ساق الأحاديث بتعاليقها، وعقد فصلاً لإنكار السلف لأحاديثه[٣].

---

(١) علوم الحديث: ٩٦.

(٢) فتح الملك العلي: ١٢، وما بعدها.

(٣) أبو هريرة: ٥٤ ـ ١٨٢.

وبحث الأستاذ محمود أبو ريّة عن أبي هريرة، وأحاديثه في كتابه (أضواء على السنة المحمدية). ثم توسع في البحث، ونشره في كتاب بعنوان: (شيخ المضيرة)، وقد أثبت فيه أنّ أبا هريرة كان وضّاعاً يدلّس في حديثه، ويستقي من كعب الأحبار الذي بث إسرائيلياته من طريقه، وقد كذبه الصحابة، وردّوا عليه في حياته باعترافه. وانقطع إلى بني أمية فوضع أحاديث في فضل معاوية، وأخرى على الإمام علي عليه السلام. كما وأنّ له أحاديث لا يمكن قبولها أخرجها عنه البخاري ومسلم في صحيحيهما. وأنّه لم يصحب النبي صلى الله عليه وآله إلاّ سنة وتسعة أشهر، ثم انتقل إلى البحرين، لا كما اشتهر من صحبته ثلاث أو أربع سنين.

وعلى كلا التقديرين فقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله عدداً ضخماً من الأحاديث بلغت (٥٣٧٤) حديثاً، أخرج البخاري منها (٤٤٦) حديثاً.

ولذا كَبُرَ على الأستاذ أبي زهرة وجماعته أن يُمَسّ أبو هريرة؛ لأنّ كشف حاله يوجب خدش أصول حديثهم التي اعتمدوا عليها، يقول أبو زهرة: (... كأولئك الذين لا يحلوا لهم إلاّ أن يتهجموا على الصحابي أبي هريرة، ليهدموا البخاري ومسلم وغيرهما من كتب السنة الصحاح)[1].

وعليه كيف تكون رواية البخاري ومسلم عن أمثال أولئك الرواة، وأمثال تلك الأحاديث عملية تهذيب وتشذيب، كما يقول الدكتور؟! ليكون (كتاباهما أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز)، كما ينقله الدكتور عن ابن الصلاح بدون تعقيب.

وإنّ غاية ما يقال في اعتبار صحاح أهل السنة: إنّ مؤلفيها قد اجتهدوا في صحة أخبارها، فالبخاري اجتهد في صحة الأحاديث التي أثبتها في صحيحه، وهكذا كل

(١) الإمام الصادق عليه السلام: ٤٦٠.

مؤلـف اجـتهد في صحة أحاديث كتابه، وقلّدهم خَلَفَهم في ذلك، كتقليدهم في فروع الفقه مـذاهب أربعـة علـى وجـه الحصـر، فأين عملية التهذيب الشاملة (التي أجراها المحدثون عند أهل السنة، والتي تمخض عنها ظهور الصحاح الستة المعروفة)؟!

نعـم، هـناك جماعـة أجروا عملية تهذيب لأحاديث أهل السنة بعد ظهور الصحاح السـتة لا قـبلها لتكون وليدة تلك العملية، منهم: السيوطي في كتابه (اللآلئ المصنوعة في الأحاديـث الموضوعة). ومنهم: الحسن بن محمد الصغاني في كتابه (الدرر الملتقطة)[١]. ومـنهم: أبـو الفرج بن الجوزي في كتابه الذي ألفه لهذا الغرض. ومنهم: محمد طاهر بن علـي الهـندي الفتنـي في كتابه (تذكرة الموضوعات) وقد جمعه من كتب أُلفت في هذا الموضـوع أشـار إليها بقوله: (ومما بعثني إليه أنّه اشتهر في البلدان (موضوعات) الصغاني وغيـره، وظنـي أنّ إمـامهم كـتاب ابـن الجـوزي ونحـوه... وأنـا أورد بعض ما وقع في (مختصـر) الشـيخ محمـد بـن يعقـوب الفيـروزآبادي... وفي (المقاصد الحسنة) للشيخ العلامـة أبـي الخيـر شـمس الـدين السـخاوي، وفي كتاب (اللآلئ) للشيخ جلال الدين السـيوطي، وفـي كـتاب (الـذيل) لـه، وفـي كتاب (الوجيز) له، و(موضوعات) الصغاني، و(موضـوعات المصابيح) التي جمعها الشيخ سراج الدين عمر بن علي القزويني، ومؤلف الشيخ علي بن إبراهيم العطار، وغير ذلك...)[٢]. وسبق الإشارة أيضاً إلى ذلك[٣].

---

(١) جـاء فـي كتابـي كشـف الظـنون ١: ٧٣٣، وهد يـة العارفـين ١: ٢٨١، أنّ الحسـن بـن محمـد الصغاني هو صاحب كتاب (الدر الملتقط في تبيين الغلط)، وأنّ كتاب (الدرر الملتقطة) هو لعبد العزيز الدميري وهو كتاب أدبي. وقد أثبتنا عين ما ذكره المصنف.

(٢) تذكرة الموضوعات: ٣ ـ ٤.

(٣) انظر: موضوع الوضع والتقية في الأحاديث.

وثانياً: في كتب الحديث عند الشيعة الإمامية، حيث ذكر الدكتور الكتب الثمانية المشهورة منها[١]، ونظر إليها على مستوى واحد، فحكم بأنّ أحاديثها خام لم يجرِ عليها عمليات تهذيب وتشذيب إلى يومنا هذا.

ويوهنه الأدلة السابقة التي ثبت بها أنّ ثقات رواة الإمامية، والقدماء من مؤلفي كتبهم الأربعة، ونظائرها من الكتب المعتبرة قد أجروا أكبر عملية تهذيب للأحاديث، حتى لم يبقَ مجال للقول بتسرّب الأحاديث المدسوسة إلى تلك الكتب. كما أنّهم صرفوا العمر في سبيل انتقاء الأحاديث الصحيحة بنظرهم، وقد استغرقت جهود الشيخ الكليني في ذلك زمناً يناهز ربع القرن حتى انتج كتابه (الكافي)، وشهد بصحة جميع أحاديثه. كما شهد الصدوق بصحة أحاديث كتابه (الفقيه) وأنّها الحجة فيما بينه وبين الله تعالى.

ولم أدرِ كيف لا تعتبر تلك الجهود عملية تهذيب لتكون كتبنا الأربعة ونظائرها ناجمة عنها؟ فهي تفوق ما أجراه المحدّثون من أهل السنة عند جمع أحاديث صحاحهم الستة، مع الغض عما سبق من النقاش في بعض رواتها وأحاديثها.

وإنّا وإن لم نلتزم بصحة جميع أحاديث كتاب ما، بل ننظر إليها من طريق مدارك حجية خبر الواحد وقواعد الجرح والتعديل، لكنا نقول: إنّ مؤلفي تلك الكتب الأربعة ونظائرهم من قدامى المؤلفين لم يوردوا في كتبهم كل حديث رأوه

---

[١] وهي: ١ـ الكافي: ٢ـ الفقيه. ٣ـ التهذيب. ٤ـ الاستبصار. ٥ـ الوافي. ٦ـ الوسائل. ٧ـ مستدرك الوسائل. ٨ ـ بحار الأنوار. وبما أنّ كتاب الوافي قد جمع فيه مؤلفه الكاشاني أحاديث الكتب الأربعة الأوَل فحسب، فلا يصح من الدكتور جعله قسيماً لها في هذا البحث لتكون المجموعات الحديثيّة المشهورة عند الشيعة ثمانية.

أو سمعوه، وإنّما اجتهدوا وأجهدوا أنفسهم في انتقاء ما كان معتبراً لديهم على ضوء قرائن التصحيح وأصول التزكية؛ ولذا اهتموا بطُرُق الأحاديث والبحث عنها. ولا نعرف شيئاً وراء ذلك يسمى تهذيباً وتشذيباً، فالحكم بخلوّ جميع تلك الكتب من عملية التهذيب وجريانها في جميع الصحاح الستة عند أهل السنة فيه حيف ظاهر.

وقد صرح الدكتور بأنّ الناتج عن فقدان عملية التهذيب بقاء الأحاديث الضعيفة بجانب الأحاديث المعتبرة في بعض المجموعات الحديثية عند الشيعة، ومثّل لذلك بـ (الكافي) و(الفقيه) و(البحار). ولا ندري ما يعني بالبعض الآخر الذي لم يبق فيه حديث ضعيف من الكُتُب الثمانية؟!

وقد أجمل الدكتور في قوله: (تسرب أحاديث الغلاة... إلى بعض كتب الحديث عند الشيعة)، حيث يصلح لإرادة كل كتاب من تلك الثمانية، وإن قال عن أحاديث (البحار) عند ذكره: (وربما كان بعضها موضوعاً).

وحيث كان عملُنا بالأخبار على ضوء تلك المدارك والقواعد فلا يمكن إعطاء ضابطة كلية تميز الأحاديث المعتبرة عن غيرها؛ لاختلاف مباني الفقهاء في العمل بالأخبار كاختلافهم في الجرح والتعديل؛ ولذا اضطروا إلى تنقيح تلك المباني والاجتهاد فيها. وعليه، فتكثر الأحاديث الضعيفة على مبنى، وتقل على مبنى آخر، وقد تنعدم بالنسبة للكتب التي ادعي احتفاف أخبارها بالقرائن المفيدة للوثوق بصدورها أجمع عن المعصوم عليه السلام.

وهذا الاختلاف في شأن الجرح والتعديل وقواعد العمل بالحديث ثابت لدى أهل السنة أيضاً.

يبقى البحث في دعوى أنّ اللازم من تلك الأمور السابقة وجوب العمل بجميع الأخبار المدوّنة في الكتب الأربعة ونظائرها من كتب القدماء المعتبرة.

والجـواب عنها: إنّ الثابت بتلك الأمور سلامة الأخبار الواردة في تلك الكتب من الوضع والدس، بمعنى أنّ كل راوٍ ورد في أسنادها قد حدّث بها لا أنّها مكذوبة علـيه ومدسوسـة فـي كـتابه مـن قِبَلِ الواضع الداس، لكنّه لا يلزم من ذلك التعبّد بصـدورها أجمـع عن الإمام عليه السلام؛ لتوقف حجّية الخبر على أمرين: أحدهما إحراز نقل الراوي له، ثانيهما إحراز وثاقته.

والأمـور السـابقة إنّما تُثْبت لنا أنّ الراوي ـ كمحمد بن سنان ـ نَقَلَ الخبر عن الإمـام عليه السلام لا أنّـه مكـذوب علـيه، أمّا وثاقته فنحتاج إلى إحرازها من طريق آخر، كوثاقة بقيّة رجال سند الخبر.

نعـم، لـو حصـل مـن تلـك الأمـور وثـوق واطمئنان بصدور تِلْكَ الأخبار بأجمعهـا عن المعصوم عليه السلام كانت حجة لذلك وإن لم يثبت وثاقة رواتها، وكذا لـو اطمـأن الفقـيه بصـدور بعضـها لكونه موجوداً في الكتاب المعروض على المعصوم عليه السلام أو قامت القرائن على أنّ الجوابَ بخطّه عليه السلام.

وهـذا جـارٍ في اعتبار نفس الكتاب والأصل الناقل للأخبار، حَيثُ لا يثبت اعتباره إلا بعـد إحـراز وثاقـة مؤلفه وصحة نسبته إليه، فلا يُجْدي أحدهما؛ ولذا بحث الفقهاء عـن صـحة طُرق الشيخين الطوسي والصدوق إلى أصحاب الكتب والأصول التي نقلا عـنها الأخـبار، فحكمـوا بصـحة بعضـها، وَضَعْف البعض الآخر، كما هَجَرَ كثير منهم روايات كتاب الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام؛ لعدم ثبوت تلك النسبة لديهم.

نعـم، لو حصل اطمئنان بصحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه كفى وثاقته في اعتباره وإن لم يثبت صحة الطريق إليه.

حول مستطرفات (السرائر)

وهـناك بحث حول الأحاديث التي أثبتها ابن إدريس في آخر كتابه (السرائر) في باب سمّاه (باب النوادر) وقال: (... مما استنزعتهُ واستطرفتُهُ من كُتب المشيخة المصـنفين والـرواة المحصّـلين)[١]، وكـرر جملـة ما استطرفناه قَبْلَ كُلّ طائفة من أحاديث الكتب التي نَقَلَ عنها، ولذا اشتهرت تلك الطوائف بـ (مستطرفات السرائر).

لكـن أربـاب تلْـكَ الكُتُب لم يكونوا من المعاصرين له، ولم يذكر طريقه إلى كتبهم، وهي على طائفتين:

الأولـى: الكتب التي وصلت إلينا بطرُقٍ مُعتَبَرة، مثل كتابي (الفقيه) و(معاني الأخبار) للشـيخ الصـدوق. وكـتاب (التهذيب) للشيخ الطوسي. وكتاب (قرب الإسناد) للحميري؛ ولذا نحن في غنىً عن طريق ابن إدريس إليها بعد الاطلاع على تلك الأحاديث فيها.

الثانـية: الكـتب التـي لـم تصـل إلينا بطريق معتبر، مثل كتاب موسى بن بكر الواسطي، وقد اعتمد الشيخ محمد بن الحسن الحر في وسائله على ابن إدريس في الـنقل عن تلك الكتب ولم يذكر له طريقاً إليها، فقال في بعض موارد نقله: (محمد ابـن إدريـس فـي آخر (السرائر)، نقلاً من كتاب (مسائل الرجال)، رواية أحمد بن محمد الجوهري وعبدالله بن جعفر الحميري...)[٢].

---

(١) السرائر ٣: ٥٤٩.

(٢) الوسائل ١٠: ٢١٦، أبواب من يصح منه الصوم، ب١٧ ح ٣.

وقال في مورد آخر: (محمد بن إدريس في آخر (السرائر)، نقلاً من كتاب أبي عبدالله السياري...)[١].

وحيث لم يثبت لدينا صحة طريق لابن إدريس إلى تلك الكتب يَشْكُل القول بحُجيّة أحاديثها؛ لعدم الدليل الذي يصح الركون إليه في ذلك، غير أنّ ابن إدريس لا يعمل بأخبار الآحاد، فيكشف عمله بأحاديث تلك الكتب عن ثبوتها لديه بالقطع واليقين.

ولأجله علّق أستاذنا المحقق الحكيم على بعض تلك الأحاديث بقوله: (وضعف سند المكاتبة غير ظاهر؛ لروايتها عن الحميري عن ابن مهزيار الجليلين، ومن القريب جداً أن يكون الحلي قد عثر على ما يوجب له اليقين برواية الحميري لها، فلاحظ)[٢].

لكن مثل ذلك اليقين الشخصي الذي يمكن ابتناؤه على قرائن حصلت لابن إدريس لا يكون حجة بالنسبة للآخرين الذين لم تحصل لهم تلك القرائن، ولم يطمئنوا بصدور تلك الأحاديث. وعليه، فلا تمتاز أحاديث ابن إدريس عن أحاديث غيره في اعتبار إحراز صحة الطريق إلى رواتها.

ونظيرها الأحاديث التي يعمل بها السيد المرتضى لا تكون حجة لدينا ما لم تصل إلينا بطريق معتبر وإن كان السيد لا يرى حجيّة خبر الواحد.

نعم، لو اطمأن شخص بصدور الحديث من عمل السيد أو ابن إدريس لمبناهما الخاص كان حُجّة في حقِّه، كما في سائر موارد الاطمئنان الشخصي. كما أنّ في تلك

---

(١) الوسائل ١٠: ١٢٦، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب ٥٢، ح ٨ .

(٢) المستمسك ٨: ٣٩٣.

المستطرفات موردين نَقَلَ فيهما ابن إدريس عن خط الشيخ الطوسي بحثنا عنهما عند البحث عن مكاتبات الأحاديث. هذا كله بالنسبة للأحاديث الموضوعة.

وأما الأحاديث الصادرة تقية فقد انحصرت بالأحاديث المتعارضة؛ إذ لا يمكن عادة صدور الحكم عن المعصوم عليه السلام مخالفاً للواقع تقية، ولا يصدر ما يخالفه من بيان الحكم الواقعي لا عنه ولا عن معصوم آخر طيلة عصور المعصومين عليهم السلام، بل ورد التصريح في بعض الأخبار بإلقاء المعصوم عليه السلام الخلاف في الحكم بين الشيعة حفظاً لهم من جور الحاكمين، وعلل في بعض الأخبار بقوله عليه السلام: «**لو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا، ولكان أقل لبقائنا وبقائكم...**»[1]. وبقوله عليه السلام: «**لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فأُخذ برقابهم**»[2].

وقد وضع الأئمة من أهل البيت عليهم السلام طريقاً لمعرفة الحجة من الخبرين المتعارضين، وهو عرضهما على كتاب الله تعالى، والأخذ بما وافقه، وترك ما خالفه.

إذ لا إشكال في أنّ الموافق هو الذي صدر لبيان الحكم الواقعي، فإن لم يذكر الحكم في الكتاب أُخِذَ بما خالف العامة وَهُجِرَ ما وافقهم؛ إذ لا إشكال في أنّ الموافق هو الذي صدر تقيّةً.

الوجه الثاني: أنّ العلم الإجمالي بوجود تَيْنِكَ الطائفتين من الأخبار - أعني الموضوعة، والصادرة تقية - ضمن الأخبار الواصلة إلينا على تقدير تحققه لا أثر له، فإنّ هذه الأخبار على قسمين، أحدهما تضمن حكماً غير إلزامي، والآخر تضمن حكماً

---

(١) الكافي ١: ٦٥.

(٢) الحدائق ١: ٦.

إلـزامياً، ولا أثـر للعلم الإجمالي في الأول، فيجري الأصل في الثاني بلا معارض، ويعمل بأخباره بعد سلامة السند والدلالة من الضعف.

ويـورد علـيه بأنّ الأثر ثابت لهذا العلم حتى في القسم الأول، من أجل استناد الفقيه إلـى أخباره وفتواه على طبقها؛ إذ تارة يفتي الفقيه بالوجوب، وأخرى بالاستحباب، وثالثة بالكراهة، وفي جميع ذلك محتاج إلى حجة يستند إليها في فتواه. وعليه فالحكم الإلزامي وغيره سواء في اعتبار سلامة مدركه من الخدش، فيتنجز ذلك العلم الإجمالي.

الـوجه الثالث: أنّ العلم الإجمالي المذكور على تقديره قد انحلّ بعدم العمل بكثير من الأخبار الواصلة إلينا؛ لأمور دعت إلى ذلك:

منها: ضعف سند الخبر أو دلالته، وعدم وجود الجابر لهما.

ومنها: شذوذه وهجر الفقهاء له.

ومنها: حمله على التقية عند اقتضاء القواعد ذلك.

ومنها: وجود المعارض له المسقط عن الاعتبار.

وعلـيه نحـتمل بـل نظن بوجود تينك الطائفتين من الأخبار في تلك المجموعة التي لم نعمل بها، فلا يبقى لنا علم إجمالي بوجودهما ضمن أخبارنا المعمول بها.

واحـتمال وجـودهما بيـنها غيـر ضائر، حيث لا يعتنى باحتمال كون الخبر موضوعاً ومدسوساً بعـد إطـلاق دليل حجية خبر الثقة، كما لا يعتنى باحتمال صدوره تقية بعـد جـريان أصالة الظهور، فإنّ مقتضى حجية ظاهر الكلام أنّ مفاده مراد للمتكلم بـالإرادة الجديـة، فلا عبرة باحتمال إرادة خلاف ظاهره من سخرية، أو امتحان، أو تقية، أو غيرها ما لم تَقُم قرينة على ذلك.

هذا ما بنى عليه العقلاء عند التحاور والتفهيم.

وخلاصة البحث: أنّه لم يقم دليل يمكن الركون إليه في إثبات قاعدة كلية مقتضاها: حجية كل خبر اشتهر عمل الفقهاء به وإن كان ضعيف السند، ووهن كل خبر اشتهر الإعراض عنه وإن كان صحيح السند.

نعم، لو حصل الوثوق في مورد بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام من شهرة العمل أو غيرها كان حجة وإن ضَعُفَ سنداً. كما أنّه لو حصل الوثوق بعدم صدوره أصلاً، أو بعدم صدوره لبيان الحكم الواقعي من شهرة الإعراض، أو غيرها سقطت حجيته وإن صح سنداً فالعبرة بذلك الوثوق.

وعليه فلو تعارض خبران في الدلالة أحدهما حصل الوثوق برواته والآخر بصدوره جرى عليهما أحكام المتعارضين؛ لحجية كل منهما في نفسه.

نعم، لو قلنا بانسداد باب العلم في توثيقات الرواة، واكتفينا بالظن فيها، كان الخبر الموثوق بصدروه هو الحجة دون معارضه الذي حصل الظن بوثاقة رواته، كما أنّه لو انعكس الأمر فانسدّ باب العلم بالنسبة للوثوق بالصدور دون الوثوق بالرواة، كان خبر الثقة هو الحجة دون معارضه الذي حصل الظن بصدوره. أمّا لو انسدّ باب العلم فيهما كان الخبر الذي حصل الظن بصدوره معارضاً لما حصل الظن بوثاقة رواته؛ لحجية الظن فيهما معاً. فانسداد باب العلم بالنسبة للوثوق بصدور الأحاديث الواصلة إلينا لا يثبت حجية الظن به ما لم ينسد باب العلم في توثيقات الرواة وبالعكس.

وعليه يلزم النظر في شأن التوثيقات الصادرة في حق رواة الأحاديث، وهل أنّها تفي بالمطلوب ليكون باب العلم منفتحاً فيها، فلا يضطر إلى التنزّل إلى العمل بالظن.

وتفصيل البحث عن ذلك يستدعي النظر في الأصول الرجالية التي هي المرجع في باب التوثيقات، فنقول:

المبحث الخامس:

الأصول الرجالية ورجال ابن الغضائري

الأصول الرجالية ورجال ابن الغضائري

الأصول الرجالية

لنا أصول في الحديث نعرف بها متنه وأسماء رواته، مثل كتبنا الأربعة.

ولنا أصول في الرجال نعرف بها حال بعض أولئك الرواة وما قيل فيهم من قدح ومدح وتوثيق وتضعيف؛ لتوقف صحة العمل بخبر الواحد على إحراز اعتبار رواته، فيضطر الفقيه إلى النظر في تلك الأصول، وهي:

١ـ كتاب أبي الحسين أحمد بن العباس النجاشي الأسدي المتوفى سنة (٤٥٠ هـ)[1]، المعروف بـ (رجال النجاشي).

٢ـ كتاب الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة (٤٦٠هـ)، المعروف بـ (الفهرست).

٣ـ كتابه الثاني المعروف بـ (رجال الشيخ الطوسي).

---

(١) أرخ وفاته بذلك العلامة في [خلاصته: ١٢]، ولكن النجاشي صرّح في [رجاله: ٢٨٩] بأنّ محمد بن الحسن بن حمزة الجعفري توفي سنة (٤٦٣هـ) ومقتضى ذلك بقاء النجاشي إلى هذا العام؛ ولذا وقع الإشكال في الجمع بين هذين التحديدين، وكما يمكن عروض الاشتباه لتأريخ (الخلاصة) يمكن عروضه لتاريخ وفاة الجعفري، والله تعالى هو العالم.

٤ـ كتابه الثالث الذي اختاره من كتاب الشيخ الأقدم أبي عمرو محمد بن عمر ابن عبدالعزيز الكشي المعدود في طبقة الشيخ الكليني، المتوفى سنة (٣٢٩هـ)، وسماه بـ (اختيار الرجال)، كما يسمى اليوم بـ (معرفة أخبار الرجال)، وبه عنون الكتاب المطبوع، واشتهر بـ (رجال الكشي)[١].

٥ـ كتاب أبي الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري، المعاصر للشيخ الطوسي والنجاشي، ألّفه في خصوص الضعفاء من الرجال، ويعرف بـ (رجال ابن الغضائري).

وقد جمع السيد جمال الدين أحمد بن طاووس المتوفى سنة (٦٧٣هـ) هذه الأصول الرجالية الخمسة في كتابه (حل الإشكال في معرفة الرجال). كما جمعها الشيخ عنايةالله القهپائي في كتابه (مجمع الرجال).

وهناك كتب أخرى كثيرة للقدماء ألفت في الرجال، نص عليها أرباب التراجم

---

(١) صرح بذلك جماعة منهم الشيخ يوسف البحراني قائلاً: (وكتاب الكشي المذكور لم يصل إلينا وإنّما الموجود المتداول كتاب (اختيار الكشي) للشيخ أبي جعفر الطوسي...) (لؤلؤة البحرين: ٤٠٣).

ونقل الشيخ أبو علي عن جملة من مشايخه: (إنّ كتاب (رجال الكشي)... كان جامعاً لرواة العامة والخاصة، خالطاً بعضهم ببعض، فعمد إليه شيخ الطائفة ـ طاب مضجعُهُ ـ فلَخَّصَهُ، وأسقط منه الفضلات وسماه بـ (اختيار الرجال)، والموجود في هذه الأزمان، بل وزمان العلاّمة وما قاربه إنما هو (اختيار الشيخ) لا الكشّي الأصل) (منتهى المقال: ٢٨٥).

وجاء في كتاب (الذريعة ١: ٣٦٥): إنّ كتاب الرجال المتداول المشهور بـ (رجال الكشي) هو للشيخ الطوسي اختاره من (رجال الكشي) الذي اسمه معرفة الناقلين، كما ذكره ابن شهرآشوب في (معالم العلماء)، وكانت فيه أغلاط كثيرة، كما ذكره النجاشي، فجرد شيخ الطائفة ما فيه من الأغلاط وهذّبه، فسمي (اختيار الرجال).

والسير، وسبق[١] الإشارة إلى بعضها منها رجال أحمد بن محمد بن خالد البرقي. لكنّها لم تعد من الأصول.

ويمكن تعليل إهمالها وحصر الأصول في تلك الخمسة بعدم وصولها إلى أيدي الفقهاء وإنّما ذكرت عند تراجم مؤلفيها.

لكن هذا لا يتم بالنسبة لـ (رجال البرقي) المطبوع أخيراً منضماً إلى (رجال ابن داود)، فإنّه من أجزاء كتابه (المحاسن) الشهير، فيتحكم الإيراد على إهماله عند تعداد الأصول.

وقد يعتذر عن إهماله بأنّ مؤلفه لم يتعرض فيه لجرح أو تعديل، وإنّما عدَّ فيه بعض أصحاب النبي ﷺ والأئمة من أهل بيته عليهم السلام.

والغرض المهم معرفة حال الراوي من حيث الوثاقة والضعف.

لكنّه يوهن بأنّ البرقي أوضح فيه طبقات مَنْ ذكرهم من الرواة ومن أدرك الأئمة عليهم السلام منهم، وتلك ثمرة مهمة بالنسبة لرواة الحديث، على أنّه قد وصف بعض أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام بـ (الأصفياء) وهو فوق حدّ التوثيق، كما وصف جماعة منهم بـ (الأولياء والخواص). وعليه يستحق أن يضاف إلى الأصول الخمسة فتعدّ ستة.

الأصول ورواة الحديث

وليس في تلك الأصول الرجالية الستة كتاب شامل لجميع رواة أحاديثنا بحيث يكشف عن حالهم، توثيقاً وتضعيفاً ومدحاً وجرحاً.

١ـ فالشيخ الكشي اقتصر في كتاب رجاله على الرواة الذين ورد فيهم أحاديث مدحاً أو ذماً، وأهمل الباقين جميعاً.

---

(١) انظر: تحقيق البحث في موضوع أحاديث الثلاثة.

وبتعبير آخر: إنّه اقتصر على ذكر الروايات الواردة في حق الرواة. على أنّ كتابه قد رماه النجاشي بكثرة الأغلاط كما سبق[١].

٢ـ والشيخ النجاشي وضع كتاب رجاله لذكر كتب الإمامية وتصانيفهم، وإنّما ذكر المؤلفين لها بالعرض، فلم يذكر من ليس له كتاب من الرواة؛ ولذا قال في مقدمة كتابه: (فإنّي وقفت على ما ذكره السيد الشريف... من تعيير قوم من مخالفينا أنّه لا سلف لكم ولا مصنّف، وهذا قول من لا علم له بالناس... وقد جمعت من ذلك ما استطعته ولم أبلغ غايته؛ لعدم أكثر الكتب، وإنّما ذكرت ذلك عذراً إلى مَنْ وقع إليه كتاب لم أذكره... أذكر المتقدمين في التصنيف من سلفنا الصالحين)[٢].

وقد جرح وضعّف كثيراً من أولئك الرواة المؤلفين، كما لم يوثق كثيراً منهم، مثل عبدالله بن بكير[٣]، ولم يشر إلى خلافه في المذهب.

---

(١) انظر: موضوع حول حجية هذا الإجماع.

(٢) رجال النجاشي: ٣.

(٣) هو من وجوه الرواة الذين نقل الكشي الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم، وتصديقهم لما يقولون والإقرار لهم بالفقه، وقال: (قال محمد بن مسعود: عبدالله بن بكير، وجماعة من الفطحية، هم فقهاء أصحابنا...) وعد عدة من أجلة الفقهاء العلماء. [رجال الكشي: ٢١٣/٣١٦]. وصرح الشيخ الطوسي بتوثيقه في [الفهرست: ١٠٦]، وقال في [عدة الأصول ١: ٥٠]، ط الهند: إنّ ما يرويه الواقفة والفطحية ونظائرهما (يجوز العمل به إذا كانوا ثقات في النقل وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد إذا علم من اعتقادهم تمسّكهم بالدين، وتحرّجهم من الكذب ووضع الأحاديث، وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا من الأئمة عليهم السلام . نحو عبدالله بن بكير وسماعة بن مهران...).

نعم، إنّ بعض المتأخرين لا يعملون بروايته من أجل أنّه فطحي. لكن الحق أنّ اختلال مذهبه لا يضرّ بوثاقته والعمل بروايته، وقد وثق النجاشي كثيراً من الفطحية ونظائرهم، فقال عند ذكر عمار ابن موسى الساباطي وأخويه قيس وصبّاح: (وكانوا ثقات في الرواية) [رجال النجاشي: ٢٠٦].

٣ـ والشيخ الطوسي في كتابه (الفهرست) جرى على ذلك مقتصراً على ذكر كتب الشيعة من تصانيف وأصول وذكر أصحابها تبعاً لذكرها. وقد صرّح بذلك في مقدمة كتابه، فقال: (فإنّي لمّا رأيت جماعة من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث عملوا فهرست كتب أصحابنا، وما صنّفوه من التصانيف، ورووه من الأصول، ولم أجد أحداً استوفى ذلك... عمدت إلى كتاب يشتمل على ذكر المصنفات والأصول... فإذا ذكرتُ كلّ واحد من المصنفين، وأصحاب الأصول فلابد من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعوّل على روايته أو لا... فإذا سهل الله إتمام هذا الكتاب فإنّه يطلع على أكثر ما عمل من التصانيف والأصول...)[١].

فلم يذكر الشيخ في فهرسته غير المصنّفين وأصحاب الأصول من الرواة على أنّه لم يستوفهم؛ ولذا صرح في المقدمة بأنّ إتمام الكتاب يوجب الاطلاع على الأكثر لا الكل.

ولذا استدرك عليه الشيخ الجليل محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني المتوفى سنة (٥٨٨هـ) في كتابه (معالم العلماء)[٢]، وقال في مقدمته: (هذا كتاب (معالم العلماء) في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديماً وحديثاً، وإن كان قد جمع شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله في ذلك العصر ما لا نظير له، إلا أنّ هذا المختصر فيه زوائد وفوائد، فيكون إذاً تتمة له، وقد زدت فيه نحواً من ستمائة مصنف، وأشرت إلى المحذوف من كتابه وإن كانت الكتب لا تعد ولا تحد)[٣].

وكتب الشيخ منتجب الدين علي بن عبيدالله، المتوفى بعد سنة (٥٨٥هـ) كتابه

(١) فهرست الشيخ الطوسي: ٢.

(٢) طبع أولاً في طهران سنة (١٣٥٣هـ)، وطبع ثانياً في المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف سنة ١٣٨٠هـ

(٣) معالم العلماء: ٢.

المسمّى بـ (أسماء مشايخ الشيعة ومصنفيهم)، وعرف بـ (فهرست الشيخ منتجب الدين)[١]. وصرح في أوله بأنّه قد أثبت فيه الرجال المتأخرين عن الشيخ الطوسي والمعاصرين له غير المذكورين في فهرسته.

ولم يجرِ الشيخ الطوسي في فهرسته على ما وعد به في المقدمة من الإشارة إلى ما قيل فيهم من التعديل والتجريح، حيث أَهْمَلَ توثيق كثير من وجوه الرواة، مثل زكريا بن آدم (ص ٧٣)[٢]، وزرارة بن أعين (ص ٧٤)[٣]، وسلمان الفارسي (ص ٨٠)[٤]، وعبيد بن زرارة (ص ١٠٧)[٥]، وعبدالرحمن بن الحجاج(ص ١٠٨)[٦]، وعمار بن موسى الساباطي (ص ١١٧)[٧]، وليث المرادي (ص ١٣٠)[٨]، ومحمد بن إسماعيل بن بزيع (ص ١٣٩)[٩]، ومحمد بن الحسن الصفار (ص ١٤٣)[١٠]، ومحمد بن علي بن محبوب (ص ١٤٥)[١١]، ومعاوية بن عمار (ص ١٦٦)[١٢].

---

(١) أثبته الشيخ المجلسي في أول الجزء ٢٥ من الطبعة الحجرية للبحار المعروف بـ (إجازات البحار)، وقد طبع معه في إيران سنة ١٣١٥هـ. انظر: بحار الأنوار ١٠٥: ٢٠٥.

(٢) الفهرست: ٢٠٦ ـ ٢٠٧/ ٣٠٨.

(٣) الفهرست: ٢٠٩ ـ ٢١٠/ ٣١٢.

(٤) الفهرست: ٢٢٧/ ٣٣٨.

(٥) الفهرست: ٣٠٨/ ٤٧٠.

(٦) الفهرست: ٣١١/ ٤٧٤.

(٧) الفهرست: ٣٣٥/ ٥٢٧.

(٨) الفهرست: ٣٨٢/ ٥٨٧.

(٩) الفهرست: ٤٠٠/ ٦٠٦.

(١٠) الفهرست: ٤٠٨/ ٦٢٢.

(١١) الفهرست: ٤١١/ ٦٢٤.

(١٢) الفهرست: ٤٦٣/ ٧٣٧.

ولا يصح الاعتذار عن ذلك بأنّ أمثال هؤلاء الرواة لا يحتاجون إلى توثيق؛ لأنّ بعضهم محتاج إليه، مثل عمار الساباطي الفطحي ونظائره، حيث خدش فيه جماعة منهم الشيخ نفسه في كتابه (الاستبصار)[١] وإن اشتهر توثيقه واعتبار حديثه، وصرح الشيخ بوثاقته في كتاب (التهذيب)، فقال: (عمار بن موسى الساباطي وهو واحد قد ضعفه جماعة من أهل النقل، وذكروا أنّ ما ينفرد بنقله لا يعمل به؛ لأنّه كان فطحياً، غير أنّا لا نطعن عليه بهذه الطريقة؛ لأنّه وإن كان كذلك فهو ثقة في النقل لا يطعن عليه فيه)[٢].

فكان يلزمه النص على توثيقه في (الفهرست) حسبما أَلْزَمَ به نفسه، كما نص عليه النجاشي عند ترجمته[٣]، إلا إذا لم يكن يرى الشيخ وثاقته حال إثباته في فهرسته كحال ذكره في استبصاره.

على أنّه لم يهمل توثيق كل من لا يحتاج إليه؛ ولذا وثق الشيخ الكليني صريحاً (ص ١٣٥)[٤]، ومحمد بن أبي عمير (ص ١٤٢)[٥]، وعَظَّمَ الصدوق (ص ١٤٥)[٦].

فَتَركُ الشيخ الطوسي لتوثيق راوٍ في كتابه (الفهرست) لا يصلح دليلاً لبنائه على عدم وثاقته.

٤ـ وابن الغضائري ألف كتابه في الضعفاء من الرواة خاصة، على أنّه جرح فيه كثيراً ممن لا يستحق الجرح على ما سيأتي بيانه.

---

(١) الاستبصار ١: ٣٧٢/ ذيل الحديث ١٤١٣.
(٢) التهذيب ٧: ١٠١/ ذيل الحديث ٤٣٥.
(٣) رجال النجاشي: ٢٠٦.
(٤) الفهرست: ٣٩٣/ ٦٠٣.
(٥) الفهرست: ٤٠٤/ ٦١٨.
(٦) الفهرست: ٤٤٢/ ٧١٠.

٥ـ والبرقـي لم يذكر في كتابه جرحاً ولا تعديلاً للرواة وإنّما عد طبقاتهم بدون استيفاء وإن وصف بعض أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام بما سبق.

٦ـ والشيخ الطوسي وإن وضع كتاب رجاله لاستقصاء جميع الرواة من مؤلفين وغيرهم، موثقين ومجروحين، حتى الذين لم يدركوا عصر المعصومين عليهم السلام، ولذا قال في مقدمته: (فإنّي أجبت إلى ما تكرر سؤال الشيخ الفاضل فيه من جمع كتاب يشتمل على أسماء الذين رووا عن النبي صلى الله عليه وآله، وعن الأئمة عليهم السلام من بعده إلى زمان القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف، ثم أذكر بعد ذلك مَنْ تأخر زمانه عن الأئمة عليهم السلام من رواة الحديث، أو من عاصرهم ولم يروِ عنهم عليهم السلام)[١].

لكنّه لم يلتزم بالتصريح بالتوثيق في كل مورد يقتضيه، فكان غرضه استقصاء الرواة فحسب، وإن صرح بتوثيق كثير منهم بالعرض. وعليه، فلا يكون تركه لتوثيق راوٍ دالاً على عدم وثاقته عنده؛ ولذا أهمل النص على توثيق كثير من وجوه الرواة وثقاتهم:

منهم: أبو ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود الكندي، ذكرهما في أصحاب النبي صلى الله عليه وآله (ص ١٣، ٢٧).

ومنهم: صعصعة بن صوحان، وكميل بن زياد النخعي، ذكرهما في أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام (ص ٤٥، ٥٦).

ومنهم: أبان بن تغلب، ذكره في أصحاب علي بن الحسين عليه السلام (ص ٨٢)، وفي أصحاب الإمام الباقر عليه السلام (ص ١٠٦)، وفي أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (ص ١٥١).

ومنهم: محمد بن مسلم الثقفي، ذكره في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام (ص ١٣٥)، وفي أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (ص ٣٠٠)، وفي أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام (ص ٣٥٨).

---

(١) رجال الشيخ الطوسي: ٢.

ومـنهم: زرارة بـن أعين، ذكره في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام (ص ١٢٣)، وفي أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (ص ٢٠١) ولم يوثقه فيهما، وذكره في أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام ووثقه (ص ٣٥٠).

ومـنهم: ليث المرادي أبو بصير، ذكره في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام (ص ١٣٤)، وفي أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (ص ٢٧٨)، وفي أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام (ص ٣٥٨).

ومـنهم: زكريا بن آدم القمي، ذكره في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (ص ٢٠٠)، وفي أصحاب الإمام الرضا عليه السلام (ص ٣٧٧)، وفي أصحاب الإمام الجواد عليه السلام (ص ٤٠١).

ومنهم: معاوية بن عمار، ذكره في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (ص ٣١٠).

فهؤلاء الأعاظم من ثقات الرواة لم ينص الشيخ الطوسي على توثيقهم إلا زرارة وثقه في باب وترك توثيقه في بابين. أفهل يمكن القول بأنّ الشيخ الطوسي لم يبنِ على وثاقتهم؟ كلا.

وهـؤلاء مـثال للـرواة الـذين تـرك الشـيخ توثـيقهم في كتاب رجاله وإلاّ فهم كثيـرون، بـل لم يوثق أحداً من أصحاب الحسن والحسين وعلي بن الحسين عليهم السلام ولـم يذكـر توثيقاً لأحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام إلا بعض كلمـات التعظـيم للـنادر منهم، مثل وصف سلمان الفارسي بأنّه من الأركان (ص ٤٣)، ووصف زيد بن صوحان بأنّه من الأبدال (ص ٤١).

حول تعدد الراوي

ثـم إنّ الشـيخ الطوسـي وضـع كـتاب رجاله على قسمين: أحدهما أعده لذكر الـرجال الـذين رووا عـن النبـي صلى الله عليه وآله أو عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، بعده. ثانيهما أعـده لذكـر الـرجال الـذين لم يعاصروا الأئمة عليهم السلام أو عاصروهم ولكن لم يرووا

عنهم. ولازم هذا ثبوت التغاير بين الرواة المذكورين في القسم الأول، والمذكورين في القسم الثاني وإن اشتركوا في الأسماء كسائر الرواة المشتركين فيها.

وعليه، فلو ذكر شخصاً في أحد القسمين فوثّقه، وذكره ثانياً في القسم الثاني بدون توثيق، ولم يحصل التمييز بينهما لا يصح العمل براويته اعتماداً على ذلك التوثيق بعد احتمال أنّه الثاني الذي لم يوثق، فيجري عليه جميع أحكام المشترك حتى لو صدر التوثيق من غير الشيخ لراوٍ بهذا الاسم.

وقد حَدَثَ ذلك في القاسم بن محمد الجوهري(١)، حيث ذكره الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (ص ٢٧٦)، وفي أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام (ص ٣٥٨)، وفي باب من لم يروِ عن الأئمة عليهم السلام (ص ٤٩٠)، فإن ذكره في أصحاب الإمامين عليهما السلام وإن لم يدل على تعدده؛ لعدم المانع من رواية شخص واحد عنهما معاً، وإنّما الإشكال في ذكره ثالثاً في ذاك الباب، ولذا استظهر ابن داود منه التعدد في رجاله، حيث قال: (إنّ الشيخ ذكر القاسم ابن محمد الجوهري في رجال الكاظم عليه السلام، وقال: كان واقفياً. وذكر في باب من لم يروِ عن الأئمة عليهم السلام: القاسم بن محمد الجوهري روى عنه الحسين بن سعيد، فالظاهر أنّه غيره، والأخير ثقة)(٢).

وأورد عليه الميرزا محمد بقوله: (والاتحاد واضح عند التأمل، ومأخذ التوثيق خفيّ جداً، ولعله توهّم ذلك من رواية الحسين بن سعيد عنه، ولو أفاده فعلى الاتحاد أيضاً كذلك، فتدبر)(٣).

---

(١) رجال الشيخ الطوسي: ٢٧٦، ٣٥٨، ٤٩٠.

(٢) رجال ابن داود: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣) منهج المقال: ٢٦٥.

كما أورد عليه أستاذنا المحقق الخوئي بأنّ ذكر الشيخ الطوسي للرجل في ذَيْنِكَ القسمين لا يكشف عن تعدده، وإنّما يدل على أنه صَحَبَ الإمام عليه السلام ولم يروِ عنه بالذات بل بالواسطة، حيث أعد القسم الأول لذكر مَن صَحَبَ الأئمة عليهم السلام سواء روى عنهم بالذات أو بالواسطة، وأعد القسم الثاني لذكر من لم يرو عنهم عليهم السلام بالذات. نعم، لو ذكر رجلاً في القسم الثاني وذكره في باب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله من القسم الأول دل على تعدده، حيث عنون تلك الباب بمن روى عن النبي صلى الله عليه وآله من الصحابة، فيختص بمن روى عنه بالذات دون الراوي بالواسطة، فيختلف باب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله عن أبواب أصحاب الأئمة عليهم السلام.

ويندفع هذا بما صرح به الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب رجاله فقال: (كتاب يشتمل على أسماء الرجال الذين رووا عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة من بعده إلى زمان القائم عجّل الله تعالى فرجه الشريف، ثم أذكر بعد ذلك من تأخر زمانه عن الأئمة عليهم السلام من رواة الحديث، أو مَنْ عاصرهم ولم يرو عنهم)[1].

فقد أخذ في القسم الأول عنوان الراوين عن الأئمة عليهم السلام لا المصاحبين لهم، كالراوين عن النبي صلى الله عليه وآله، فلا فرق إذاً بين أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وأصحاب الأئمة في اشتراط الرواية، حيث ذكرهما في سياق واحد. وأخذ في القسم الثاني عنوانين: أحدهما من تأخر زمانه عن الأئمة عليهم السلام من الرواة - أي لم يدركهم - وروى عنهم بالواسطة. ثانيهما من عاصر الأئمة عليهم السلام ولم يروِ عنهم، سواء لم يروِ أصلاً، أو روى بالواسطة، إن لم يرد بذلك خصوص الرواة المعاصرين، وإلا اختْصَّ بمن روى عنهم بالواسطة، ويكون نَظَرُهُ إلى نفي الرواية بالذات، فلا يشمل من لم يروِ عنهم عليهم السلام أصلاً.

---

(١) رجال الطوسي: ٢.

وهذا التزام من الشيخ الطوسي بأنّ الراوي المعاصر للإمام عليه السلام الذي لم يرو عنه بالذات إنّما يذكره في القسم الثاني، فيختص الأول بمن روى عن الإمام عليه السلام بالذات، ويشمل الثاني من عاصر الإمام عليه السلام من الرواة ولم يرو عنه بالذّات ومن لم يعاصره، فلا يتم ما أفاده الأستاذ حول وحدة الراوي المذكور في كلا القسمين.

نعم، كتب عند ذكر أبواب الراوين عن الأئمة عليهم السلام عنوان الأصحاب مثل (أصحاب أبي عبدالله عليه السلام)، ولكنّهُ لا ينافي ما ذكره الشيخ في صدر الكتاب من اختصاص القسم الأول بالراوين، ويكون المراد بذكر الأصحاب خصوص الراوين بالذات، على أنه لم يكتب ذلك في باب من روى عن أمير المؤمنين عليه السلام، وإنّما عنون بـ (أسماء من روى عن أمير المؤمنين عليه السلام). بل لم يُعْلَم أنّ الشيخ نفسه قد وضع عناوين تلك الأبواب فلا ينافي كلامه في صدر كتابه.

وهذا بحث نافع بالنسبة لبعض الرواة، منهم الجوهري السابق، ومنهم غياث بن إبراهيم، حيث ذكره الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام (ص ١٣٢) بعنوان (غياث بن إبراهيم، بتري)، وذكره في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (ص ٢٧٠)، قائلاً: (غياث بن إبراهيم أبو محمد التميمي الأسدي، أسند عنه، وروى عن أبي الحسن عليه السلام)، وذكره في باب من لم يروِ عنهم عليهم السلام (ص ٤٨٨)، قائلاً: (غياث بن إبراهيم روى محمد بن يحيى الخزّاز عنه).

نعم، إنّ استبعاد اشتراك شخص مع آخر في اسمه واسم أبيه ولقبه حاصل، إلا أنّه لا يوجب الوثوق بالاتحاد بعد وجود ما يقتضي التعدد، مثل ذكرهما في ذَيْنِكَ القسمين من (رجال الشيخ)، إلا أن يحمل على أنّ الشيخ قد أخطأ واشتبه في ذكر الرجل في كلا القسمين لكثرة أعماله.

نعم، يمكن الاستدلال على وحدة الجوهري بتصريح الشيخ في باب من لم يروِ عن الأئمة عليهم السلام من رجاله، وفي فهرسته[١] بأنّه روى عنه الحسين بن سعيد، وصرح النجاشي في رجاله[٢] بأنّه روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام وروى كتابه الحسين بن سعيد، فيدل ذلك على وحدته وإن نوقش في روايته عن أبي الحسن موسى عليه السلام.

وعلى أية حال، فقد نسب المحقق الكاظمي إلى كثير أنّهم بنوا على تعدد الشخص المذكور في ذَيْنِكَ القسمين من (رجال الشيخ)، وقال: (وهذا كثير ما يعتبره ابن داود فيحكم بالتعدد). لكنّه جعله توهماً، وذكر وجوهاً ثلاثة لتوجيه كلام الشيخ وصرفه إلى وحدة الرجل المذكور في القسمين، فقال: (ولقد أحسن بعض مشايخنا ـ سلمه الله تعالى ـ في توجيه ذلك، حيث قال: قد يقطع الشيخ على رواية الراوي عنهم عليهم السلام بلا واسطة فيذكره في باب من روى عنه عليه السلام، وقد يقطع بعدم الرواية عنهم عليهم السلام فيذكره في باب من لم يروِ، وقد يحصل له الشك في ذلك فلا يمكنه التطلع والتفحص عن حقيقة الحال فيذكره في البابين تنبيهاً على الاحتمالين.

وقيل: إنّما يذكره فيهما باعتبار الأمرين، أعني أنّه قد يروي عنهم بلا واسطة فيذكره في باب من روى عنهم عليهم السلام، وقد يروي بواسطة فيذكره في باب من لم يروِ، وقد يروي بهما فيذكره في البابين.

وله وجه آخر وجيه يشهد به بعض كلام الشيخ، وهو أنّه قد يقع الخلاف في ملاقاة الراوي للمعصوم عليه السلام فيذكر في البابين إشارة إلى الخلاف وجمعاً للأقوال)[٣].

---

(١) الفهرست: ١٢٧.

(٢) رجال النجاشي: ٢٢٢.

(٣) تكملة الرجال ١: ١٣ ـ ١٤.

ومـن الغـريب أنّ الشيخ المامقاني بعد أن نقل هذه الوجوه الثلاثة المذكورة في كـلام الكاظمـي وإيراده عليها بأنّها بعيدة وأنّ الأولين أشد بعداً، قال: (والذي ظهر لـي بلطـف الله سبحانه بعد فضل الغوص في التراجم والالتفات إلى نكات كلمات الأعاظم من دون تصريح أحد منهم بذلك أنّ الرجال أقسام...)[1]، فذكر عين الوجه الثاني الـذي نقله في كلام الكاظمي، فيكون قد اشتبه في إعادته ونسبته إلى نفسه ودعواه أنّه لم يسبقه أحد إليه، وإنّما انكشف له بلطف الله تعالى والجهد الطويل!

وهـناك عدة وجوه لتوجيه كلام الشيخ الطوسي قد اعتذر بها علماء الرجال عنه أوردها الشيخ المامقاني، وأورد عليها.

وعلى أية حال فقد ذكر الشيخ الطوسي في ذَيْنِكَ القسمين بعض الرجال الذين لا إشكال في وحدتهم، مثل حفص بن غياث القاضي العامي الكوفي، فقد ذكره في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام ووصفه بأنّه عامي (ص ١١٨)، وذكره في أصحاب الإمام الصـادق عليه السلام (ص ١٧٥)، فقـال: (حفـص بـن غياث بن طلق بن معاوية أبو عمر النخعـي القاضي الكوفي). وذكره في باب من لم يروِ عنهم عليهم السلام (ص ٤٧١)، فقال: (حفص بن غياث القاضي روى ابن الوليد عن محمد بن حفص عن أبيه).

وهـذه الأوصـاف الـثلاثة التـي ذكرها في هذه الأبواب الثلاثة، وهي كون الرجل قاضـياً وعامـياً، وأنّ ابـن الوليد روى عنه بواسطة ولده محمد بن حفص، قد جمعها فـي فهرسته (ص ٦١)[2]، فقال: (حفص بن غياث القاضي، عامي المذهب، له كتاب معتمد، أخبرنا به... محمد بن الوليد عن محمد بن حفص عن أبيه حفص بن غياث).

---

(١) تنقيح المقال ١: ١٩٤، المقدمة.

(٢) الفهرست: ١٥٨/ ٢٤٢.

وذكره النجاشي كما ذكره الشيخ في اسمه واسم أبيه وجدّه وجد أبيه وكنيته وأنّه القاضي، ولي القضاء لهارون الرشيد، وأنّ محمد بن الوليد روى عن عمر بن حفص عن أبيه(١).

ويكشف ذلك عن وحدة الرجل المذكور في ذَيْنِكَ القسمين من رجال الشيخ، وضعف احتمال التعدد المنسوب إلى كثير من الرجاليين. ولابُدّ إذاً من توجيه كلام الشيخ الظاهر في التعدد في نفسه، وأحسن وجوه التوجيه ما ذكره المحقق الكاظمي ثانياً، واختاره الشيخ المامقاني.

وهناك بحث كبروي في التعدد وعدمه عندما يوجد ما يمكن أن يكون مائزاً من وصف أو غيره مع الاتحاد في غيره.

قال المحقق الكاظمي: (والضابط في معرفة ذلك أنّه متى اتحد الاسم واسم الأب وبعض الصفات ـ لا سيما إذا كانت نادرة الاستعمال ـ فالظاهر الاتحاد؛ لأنّا نجد أهل المحاورات والعرف لا يزيدون في تعريف المجهول على أكثر من هذا، ونراهم يحكمون بالاتحاد بهذا المقدار... هذا مع أنّ الأصل عدم التعدد، ومجرد اتحاد الاسم واسم الأب لا يصحح الحكم بالاتحاد، وكذا إذا انضاف إليها اسم الجد. نعم، إذا انضاف إلى ذلك كله اتحاد اسم جَدٍ ثانٍ فالظاهر الاتحاد).

فجعل الاتحاد في بعض الصفات قرينة على وحدة الرجل المتحد في الاسم واسم الأب، فإن فقد وحدة الوصف إمّا لعدم وجوده أو لاختلافه لا يحكم بالوحدة حتى يحصل الاتحاد في الاسم واسم الأب واسم الجد الأول والثاني. ثم قال:

---

(١) رجال النجاشي: ٩٧.

(ولكن لخصوصيات المقام فَهْم مخصوص فليُلحَظ في سائر المقامات، فَتَدبّر)[١].

وقال الشيخ المامقاني: (إنّ مما شاع بين أواخر علماء الفن الحكم باتحاد اثنين جزماً أو ظنّاً أو احتمالاً بمجرد اشتراكهما في الاسم، أو فيه واسم الأب، أو فيهما وفي الكنية، أو في الكنية أو في اللقب فقط، ولهم في ذلك سابق من الأوائل في جملة من الموارد... وقد جرى الأواخر على هذا المسلك في جُمْلَة كثيرة من الرجال ـ كما ستسمع ـ سيما الناقد والوحيد، وذلك في نظري القاصر خطأ صرف لا يساعد عليه طريق شرعي بعد كونه حدساً صرفاً، وتخميناً محضاً، وأية ملازمة بين اتحاد الاسم، أو اسم الأب، أو الكنية، أو اللقب، وبين اتحاد الشخصين بعد وجود المائزِ بينهما...)[٢].

وليس هنا ضابطة يركن إليها في شأن الوحدة والتعدد، وإنّما العبرة بالقرائن والخصوصيات، كما صرح به الكاظمي في ذيل كلامه، فإنّ الرجل الواحد قد يوصف بعدة أوصاف تنشأ من نسبته إلى وطنه تارة، وحرفته أخرى، وقبيلته ثالثة، وهكذا. وقد يتحد شخصان في وصفهما كما اتحدا في اسمهما.

حول إسحاق بن عمار

ولذا اختلف أكابر الرجاليين في شأن إسحاق بن عمار، وأنّه واحد أو متعدد.

ويناسب جداً أن نبحث عنه هنا كأُنموذج للرواة الذين اختلف في وحدتهم، وليعرف الطالب أسلوب البحث عن وحدة الرجل وتعدده فنقول:

---

(١) تكملة الرجال ١: ١٥.

(٢) تنقيح المقال ١: ٢٠٢، المقدمة.

ذكـر البرقـي فـي رجالـه (ص ٢٨)، والنجاشـي فـي رجاله (ص ٥١)، والشيخ الطوسـي فـي رجاله (ص ١٤٩) إسحاق بن عمار ووصفوه بالصيرفي، لكن الشيخ الطوسي ذكره في فهرسته (ص ١٥)[١] ووصفه بالساباطي.

واخـتلاف الوصفين غير ضائر في وحدة الرجل؛ لصحة نسبته في أحدهما إلى حـرفته، وفـي الثانـي إلـى وطـنه وهـو (سـاباط المدائن)، على أنّ اقتصار البرقي والنجاشي والشيخ الطوسي في كتبهم الرجالية الثلاثة على الصيرفي، واقتصار الشيخ فـي فهرسـته على الساباطي قرينة الوحدة، وإلا لزم ذكر الرجلين معاً في كل كتاب بعد ما كانا من رواة حديث أهل البيت عليهم السلام الجامعين له، حيث صرح النجاشي بأنّ الصـيرفي شـيخ مـن أصـحابنا ثقـة (له كتاب نوادر يرويه عنه عدة من أصحابنا)، وصرح الشيخ الطوسي في فهرسته بأنّ الساباطي ثقة وأصله معتمد عليه.

ولـذا بنى العلامة على وحدة الرجل، حيث لم يذكر له إلاّ ترجمة واحدة جمع فـيها بـين كلامـي النجاشـي فـي رجاله، والشيخ الطوسي في فهرسته، وتوقف في العمل بما ينفرد به؛ لوصف الشيخ له بالفطحية[٢].

ومـثله ابن داود ذكر له ترجمة واحدة في القسم الأول من رجاله جمع فيها بين الكلامين، وأعاد ذكره في القسم الثاني منه[٣].

وتبعهما في ذلك جماعة من الرجاليين، منهم الميرزا محمد[٤]، والشيخ الأردبيلي[٥].

---

(١) الفهرست: ٣٩/ ٥٢.

(٢) خلاصة الرجال: ٩٦.

(٣) رجال ابن داود: ٥٢، ٤٢٦.

(٤) منهج المقال: ٥٢.

(٥) جامع الرواة ١: ٨٢.

لكن الذي ينافي وحدة الرجل هو اختلاف الصيرفي والساباطي في اسم الجد، حيث قال النجاشي: إسحاق بن عمار بن حيّان الصيرفي. والمفروض أنّ جد الساباطي هو موسى، حيث نصّ النجاشي في رجاله (ص ٢٠٦)، والشيخ الطوسي في رجاله (ص ٢٠٥)، وفهرسته (ص ١١٧)[١] على أنّ عماراً الساباطي ابن موسى. مضافاً إلى أنّ البرقي في رجاله (ص ٢٨)، والشيخ الطوسي في رجاله (ص ١٤٩) قد وصفا إسحاق ابن عمار الصيرفي بالكوفي، وهو ينافي نسبته إلى ساباط المدائن.

وهناك قرائن أخرى أقيمت على التعدد ذكرها الوحيد البهبهاني، وأصرّ عليه، فقال: (الفطحي كما في (الفهرست) هو إسحاق بن عمار بن موسى الساباطي، وهو غير ابن حيان، ولا منشأ للاتحاد، غير أنّ النجاشي لم يذكر ابن موسى، و (الفهرست) لم يذكر ابن حيّان، والحكم به بمجرد هذا مشكل. مع أنّ عبارة النجاشي في غاية الظهور في كون ابن حيان غير ابن موسى، وأنّه إمامي معروف مشهور هو وأخوته وأبناء أخيه، وأنّهم طائفة على حدة، لا طائفة عمار الساباطي المشهور المعروف في نفسه، وفي كونه فطحياً، بل وطائفته أيضاً كذلك كما ستعرف. ومن ثم ذهب جمع من المحققين إلى التغاير، وكون ابن حيّان ثقة وابن موسى موثقاً... ومما يؤيده عدم اتصاف أحد من إخوة حيّان بالساباطية، ولم يذكر بهذا الوصف في الرجال ولا في غيره، وكذلك لم ينسب إلى موسى، وكذلك ابنا أخيه علي وبشر، بل في كل موضع ذكروا بالوصف والنسب فبالصيرفي والكوفي وابن حيان، كما أنّ الصباح وقَيْساً أخوي عمار الساباطي لم يوصفا قط ـ كأخيهما ـ

---

(١) الفهرست: ٣٣٥/ ٥٢٧.

بالكوفية والتغلبية، ولم ينسبوا كذلك إلى ابن حيّان، بل بالساباطية وابن موسى...)[١].

وتبعه تلميذه الشيخ أبو علي الحائري، ولذا أفرد للصيرفي ترجمة وللساباطي أخرى، وقال: (إنّ السيد ابن طاووس أول من اشتبه عليه الأمر في وحدة الرجلين، ثم العلامة الحلي، وتبعهما من تأخر عنهما...)[٢].

وللشيخ عناية الله القهپائي تعليق على (رجال الكشي) حقق فيه تعدد الرجل وأنّ الصيرفي غير الساباطي، وأجاب عن اقتصار كل من النجاشي والشيخ على ذِكر أحدهما دون الآخر بأنّه ناشئ عن النسيان، وليس بغريب من الإنسان، ولذا نسي النجاشي ذكر الحسن بن محبوب الذي هو أجلُ قدراً من عمار...[٣].

كما أنّ المحقق الكاظمي أصرَّ على تعددهما وأقام الأدلّة على ذلك، وقال: (وقد تنبّه لما تنبهنا السيد فيض الله في حاشية (المختلف)... وجماعة من الفقهاء حملوا إطلاق إسحاق بن عمار على الساباطي، ولا أعلم هل وجهه أنّ الإطلاق ينصرف إليه، أو الاتحاد، كما ذهب إليه العلامة؟)[٤].

وحكم بتعددهما شيخنا البهائي فقال: (وقد يكون الرجل متعدداً فيظن (ابن داود) أنّه واحد كما وقع له ـ طاب ثراه ـ في إسحاق بن عمار، فإنّه مشتركٌ بين اثنين أحدهما من أصحابنا، والآخر فطحي كما يظهر على المتأمل)[٥].

---

(١) تعليقة منهج المقال: ٥٢.

(٢) منتهى المقال، ترجمة إسحاق بن عمار.

(٣) هامش مجمع الرجال ١: ١٨٨، وما بعدها.

(٤) تكملة الرجال ١: ١٧٩، وما بعدها.

(٥) مشرق الشمسين: ١١.

كما حكم به الشيخ يوسف البحراني وأقام الشواهد على ذلك بعد أن نقل اختلاف العلماء في وحدته وتعدده، وقال: (إنّ الشيخ علي صرح في حواشي الحديث بأنّه متى وردت رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام فهو ابن حيّان الثقة الإمامي. ويظهر منه أنّ إسحاق بن عمار الساباطي لم يدرك الصادق عليه السلام، وحينئذ فاحتمال الاشتراك إنّما يحصل فيما إذا روى إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام)[1].

وتبعهم الشيخ المامقاني فترجم لكل من الصيرفي والساباطي ترجمة مستقلة وأثبت في كل من الترجمتين عدة من الأدلّة والشواهد على تعدد الرجل، ونقل عن جماعة اختيار ذلك، منهم صاحب (الذخيرة) وصاحب (الرياض)، والمجلسي الأول، والمحدث الكاشاني وغيرهم. وأجاب في ترجمة الساباطي عما ذكره السيد الشفتي الرشتي في رسالته حول وحدة الرجل[2].

ولا أثر عملي لهذا البحث بناءً على ما اشتهر من حجية أحاديث الموثقين وإن انحرفوا في العقيدة؛ لأنّ الصيرفي والساباطي وثقا معاً صريحاً. فيكون حديث إسحاق بن عمار حجة، سواء كان واحداً أم متعدداً.

أمّا بناءً على اختصاص الحجية بخبر الإمامي الموثّق كما يراه جماعة، فبناءً على وحدة الرجل وأنّه إمامي قُبِلَ حديثه، وبناءً على أنّه فطحي سَقَط. أمّا بناء على تعدد الرجل فإن قامت القرينة في حديث على أنّ راويه الإمامي الصيرفي قُبِل وإن قامت على أنّ راويه الفطحي الساباطي سقط. كما يسقط لو شَكّ في راويه؛ لعدم إحراز شرط حجيته.

---

(١) الكشكول ١: ١١، وما بعدها

(٢) تنقيح المقال ١: ١١٥، وما بعدها.

حول انسداد باب العلم في التوثيقات

ولما عرفته من حال أصولنا الرجالية يقوى القول بانسداد باب العلم في التوثيقات والاكتفاء بالظنّ فيها كما اختاره المحقق القمي قائلاً: (فالأولى أن يقال: إنّ ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع إليها عند انسداد باب العلم، وليس من باب الشهادة، ولا الرواية المصطلحة)(١).

ولأجله التجأ المحقق الهمداني إلى العمل بكل خبر وصفه القدماء بالصحة، وترك الفحص عن حال الرواة مستدلاً عليه بأنّه (لا يكاد يوجد خبير رواية يمكننا إثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق لولا البناء على المسامحة في طريقها، والعمل بظنون غير ثابتة الحجية...)(٢).

لكن يشكل الأمر فيما لو اختلف الفقهاء في خبر، فصححه جماعة وعملوا به، وضعّفه آخرون وتركوه، فما هو الحكم عند ترك الفحص عن حال الرواة؟

واستُدلّ بانسداد باب العلم في العدالة على كفاية تزكية العدل الواحد فقيل: (إنّ العلم بالعدالة متعذر غالباً، فلا يناط التكليف به بل بالظن، وهو يحصل من تزكية الواحد)(٣).

وقد علّق الشيخ حسن بن الشهد الثاني على هذه الدعوى بقوله: (... وربما وجهت بالنسبة إلى موضع الحاجة من هذا البحث، وهو عدالة الماضين من رواة الحديث بأنّ الطريق إلى ذلك منحصر في النقل، والقدر الذي يفيد العلم منه عزيز الوجود بعيد الحصول...).

---

(١) قوانين الأصول: ٤٦٧.

(٢) مصباح الفقيه: ١٢، الصلاة.

(٣) نهاية الدراية: ٣٦٩.

ثم أورد على ذلك بأمور:

الأول: (أنّ تحصيل العلم بعدالة كثير من الماضين وبرأي جماعة من المزكين أمر ممكن بغير شك من جهة القرائن الحالية والمقالية، إلا أنّها خفيّة المواقع متفرقة المواضع فلا يهتدي إلى جهاتها، ولا يقتدر جمع أشتاتها إلا مَن عظم في طلب الإصابة جهده...).

الثاني: (سلّمنا ولكن نمنع كون تزكية الواحد بمجردها مفيدة للظن، كيف؟! وقد علم وقوع الخطأ فيها بكثرة...).

الثالث: (سلّمنا ولكن العمل بالظن مع تعذر العلم في أمثال محل النزاع مشروط بانتفاء ما هو أقوى منه، ولا ريب أنّ الظن الحاصل من خبر الواحد الذي استفيدت عدالته من تزكية الواحد قد يكون أضعف مما يحصل من أصالة البراءة أو عموم الكتاب...)[١].

وجميع ما أفاده قابل للنقاش

أما الأول فقد اعترف فيه بأنّ تحصيل العلم بعدالة كثير وإن كان ممكناً لكنّه ليس بمحض الشهادة؛ بل بالقرائن الحالية والمقالية الخفية المواقع المتفرقة المواضع المحتاجة إلى جهد عظيم. وإذا كان حال القرائن هكذا في زمانه قبل ما يقرب من أربعة قرون فكيف بزماننا؟! وأين توجد تلك القرائن المفيدة للعلم في هذا العصر، بحيث توجب لنا انفتاح بابه في شأن وثاقة الرواة؟! على أنّ حكم تلك القرائن مختص بمن قامت لديه، فلا تكون حجة بالنسبة لغيره، نظير دعوى

(١) منتقى الجمان ١: ١٥، ١٩، ٢٠.

احتفاف جميع أخبار كتبنا الأربعة بقرائن تفيد القطع بصدروها عن المعصوم عليه السلام.

وأما الثاني فلا نسلّم ما ذكره فيه من عدم حصول الظن من تزكية الواحد، فإنّ العلم بعروض الخطأ في بعض الموارد غير ضائر بالنسبة للموارد الأخرى التي لم يعلم وقوع الخطأ فيها، كما هو الحال في سائر الإخبارات الحسيّة والحدسيّة. نعم، قد لا يحصل الظن في بعض الموارد لأمر ما، فتسقط التزكية عن الاعتبار، لكنّه لا يثبت بذلك أنّ تزكية الواحد لا تفيد الظن مطلقاً. على أنّ إيراده مختص بتزكية العدل الواحد، وبحثنا عن مطلق الظن بوثاقة الراوي سواء حصل من تلك التزكية أو غيرها؛ لعدم الفرق بين أسباب حصوله.

وأما الثالث فأجنبي عن محل البحث، حيث يدور بحثنا حول الظن بالعدالة لا الظن بالأحكام كي يصح القول بأنّ الظن بالحكم الحاصل من البراءة أو عموم الكتاب قد يكون أقوى من الظن بالحكم الحاصل من خبر الواحد الذي استفيدت عدالته من تزكية الواحد، فمتعلق الظّنّين مختلف على أنّه بعد ما فرضنا كفاية الظن في التعديل، وأَخْبَرَنا ذلك العدل بما ينافي أصل البراءة أو عموم الكتاب لا مناص من العمل بخبره؛ إذ لا يبقى موضوع لجريان الأصل ولا عموم بعد ورود الدليل الخاص، وليس باب العلم منسداً في الأحكام على الفرض كي يكون الظن حجة فيها.

تحقيق البحث

وتحقيق البحث أن يقال: بناءً على ما اشتهر بين جميع المسلمين من كفاية تزكية العدل الواحد في باب التوثيق؛ للأدلة التي أقيمت على ذلك غير دليل الانسداد وقد سبق الإشارة إليها[1]. وبناء على قبول شهادة المتأخرين فيه، كابن طاووس والعلامة وابن داود ونظائرهم؛ لثبوت احتمال الحس فيها، لا مجال

(١) انظر: موضوع حول تزكية الراوي.

لدعوى انسداد باب العلم في التوثيق، فإن ضم توثيقات القدماء إلى توثيقات المتأخرين، وبعض القرائن التي يمكن تحصيلها يغنينا عن التنزل إلى العمل بالظن، إلا إذا تحكّم إشكال مراسيل التوثيقات، وسيأتي البحث عنه.

أما بناءً على اشتراط التعدد في التزكية ـ كما اختاره الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، ونسبه إلى جماعة من الأصولين وإلى المحقق الحلي[١] ـ يقوى القول بانسداد باب العلم؛ لتعذر تحصيل شهادة عدلين بالنسبة لكل راوٍ من الثقات.

نعم، إنّ المرحوم السيد حسن الصدر ألف رسالة في خصوص مَن تعدد توثيقه من الرواة سمّاها: (عيون الرجال)، وقال في مقدمتها: (قد التمس السيد الأجل... أن أصنف رسالة فيمن تعدد توثيقه من الرواة لتخف المؤونة على من كان لا يرى التزكية من باب الخبر، أو من باب الظنون الاجتهادية، بل يراها من باب الشهادة. وقد حققنا المسألة في (نهاية الدراية)[٢]، وحكينا فيها رأي المحقق ابن سعيد في اشتراط قبول العدالة بشهادة اثنين من ثقات الإمامية...).

لكنّه لا يخفى عدم وفاء تلك الرسالة بالمطلوب؛ لكثرة الرواة وقلة من ذكر فيها، وقد اعترف السيد المصنّف ـ قدّست نفسه ـ بأنّ رسالته مخففة للمؤونة لا رافعة لها. ومنه يعلم حال الرسالة المختصرة جداً التي ألفها السيد هبة الدين الشهرستاني في خصوص رواة الكتب الأربعة الذين زكّاهم عدلان، وسمّاها: (ثقات الرواة)[٣]، فإنّها أوجز من رسالة السيد الصدر.

---

(١) منتقى الجمان ١: ١٤.

(٢) وهو كتاب للسيد الصدر في علم الدراية شرح به (الرسالة الوجيزة) للشيخ البهائي.

(٣) طبعت هذه الرسالة في المطبعة الإسلامية بطهران سنة ١٣٦٣هـ.

كما أنّه يقوى القول بالانسداد بناءً على عدم العبرة بشهادة أولئك المتأخرين في شأن التوثيق بدعوى ضعف احتمال الحس في شهادتهم؛ لفصل الزمن الطويل بينهم وبين من وثّقوهم من الرواة، فإنّ الاقتصار على التوثيقات الواردة في أصولنا الرجالية لا تفي بالمطلوب وإن ضممنا إليها ما ذكره الشيخ المفيد في إرشاده[1]، والشيخ الصدوق في بعض كلماته، وما ورد في بعض أسناد الأحاديث من أوصاف الراوي، مثل حدثني فلان وكان رجلاً صالحاً، أو صادقاً، أو ثقة، فإنّ جميع ذلك قليل بالنسبة لكثرة الرواة، فكيف يصح البناء على ضعف أكثر الرواة لأجل عدم توثيق القدماء لهم، خصوصاً إذا لم يكونوا من المؤلفين وأصحاب الكتب؟!

حول وثاقة مشايخ الإجازة

ولأجل قلة التوثيقات اضطروا إلى القول بأنّ مشايخ الإجازة أجمع لا يحتاجون إلى توثيق، حيث لم ينص على توثيق كثير منهم، فجعلوا الشيخوخة كافية في اعتبار الحديث.

---

(١) قال الشيخ المفيد في [الإرشاد: ٣٠٧]: (فممن روى صريح النص بالإمامة من أبي عبدالله عليه السلام على ابنه أبي الحسن موسى عليه السلام من شيوخ أصحاب أبي عبدالله عليه السلام وخاصته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين [رحمة الله عليهم]: المفضل بن عمر الجعفي، ومعاذ بن كثير، وعبدالرحمن بن الحجاج، والفيض بن المختار، ويعقوب السراج، وسليمان بن خالد، وصفوان الجمال، وغيرهم ممن يطول بذكرهم الكتاب، وقد روى ذلك من إخوته إسحاق وعلي ابنا جعفر عليه السلام، وكانا من الفضل والورع على ما لا يختلف فيه اثنان).

وقال في (ص٣٢٥): (فممن روى النص على الرضا علي بن موسى عليهما السلام بالإمامة من أبيه، والإشارة إليه منه بذلك من خاصته وثقاته وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته: داود بن كثير الرقي، ومحمد بن إسحاق بن عمار، وعلي بن يقطين، ونعيم القابوسي، والحسين بن المختار، وزياد بن مروان، والمخزومي، وداود بن سليمان، ونضر بن قابوس، وداود بن زربي، ويزيد بن سليط، ومحمد بن سنان).

وصرح الوحيد البهبهاني بأنّ المتعارف عد شيخوخة الإجازة من أسباب الحسن، ونقل عن ظاهر المجلسي الأول والميرزا محمد الإسترآبادي دلالتها على الوثاقة، وأنّ المحقق البحراني قال: مشايخ الإجازة في أعلى درجات الوثاقة والجلالة[١].

ويرجع ذلك إلى وجه اعتباري، وهو أنّ الشيخ لا يركن إليه في الإجازة إلا إذا كان ثقة، أو حسن الظاهر ممدوحاً، فيحصل من وصفه بالشيخوخة وثوق باعتباره؛ ولذا قال المحقق الهمداني: (ولا شبهة في أنّ قول بعض المزكّين بأنّ فلاناً ثقة أو غير ذلك من الألفاظ التي اكتفوا بها في تعديل الرواة لا يؤثر في الوثوق أزيد مما يحصل من إخبارهم بكونه من مشايخ الإجازة)[٢].

لكن خالف في ذلك جماعة فلم يعتبروها، إلا إذا وثّق الثقة مشايخه إجمالاً فيقبل كما فعله النجاشي، وهو بمنزلة التوثيق التفصيلي، أو وصف الشيخ بما أوجب مدحه فيكون حسناً.

وبهذا أورد الفيض الكاشاني على تنويع الحديث قائلاً: (فإنّ كثيراً من الرواة المعتنين بشأنهم الذين هم مشايخ لمشايخنا المشاهير الذين يكثرون الرواية عنهم ليسوا بمذكورين في كتب الجرح والتعديل بمدح ولا قدح، ويلزم على هذا الاصطلاح أن يُعَدَّ حديثهم في الضعيف...)[٣].

وللسيد بحر العلوم مسلك آخر في تصحيح روايات مشايخ الإجازة، حيث قال عند البحث عن حال سهل بن زياد: (إنّ الرواية من جهته صحيحة وإن قلنا بأنّه ليس بثقة؛

---

(١) تعليقة منهج المقال: ٩.

(٢) مصباح الفقيه: ١٢، الصلاة.

(٣) الوافي ١: ١١.

لكونه من مشايخ الإجازة؛ لوقوعه في طبقتهم، فلا يقدح في صحة السند كغيره من المشايخ الذين لم يوثقوا في كتب الرجال وتعدّ أخبارهم ـ مع ذلك ـ صحيحة... لسهولة الخطب في أمر المشايخ، فإنّهم إنّما يُذْكَرون في السند لمجرد الاتصال والتبرك، وإلا فالرواية من الكتب والأصول المعلومة، حيث إنّها كانت في زمان المحمدين الثلاثة ظاهرة معروفة كالكتب الأربعة في زماننا، وذكرهم المشايخ في أوائل السند كذكر المتأخرين الطريق إليهم مع تواتر الكتب، وظهور انتسابها إلى مؤلفيها...)[١].

وهو صريح في عدم كون الشيخوخة أمارة الوثاقة، واعتبار حديث الشيخ من أجل تواتر الكتب والأصول التي أخذ منها.

ولكن من الغريب أنّ السيد بعد ذلك عقد فائدة لإثبات عدم تواتر تلك الكتب وأقام الشواهد على ذلك[٢].

نعم، إنّ مشايخنا السالفين الذين اشتهرت وثاقتهم والركون إليهم كأصحاب الكتب الأربعة ونظائرهم لا يحتاجون إلى توثيق، فإنّ تلك الشهرة أقوى بمراتب من توثيق عدل أو عدلين، وهذا غير كون الراوي شيخ إجازة، وقد نبّه عليه الشهيد الثاني بقوله: (تعرف العدالة الغريزية في الراوي بتنصيص عدلين عليها، وبالاستفاضة بأنّ تشتهر عدالته بين أهل النقل وغيرهم من أهل العلم، كمشايخنا السالفين من عهد الشيخ محمد بن يعقوب الكليني وما بعده إلى زماننا هذا، لا يحتاج أحد من هؤلاء المشايخ إلى تنصيص على تزكية ولا تنبيه على عدالة؛ لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة، وإنّما يتوقف على التزكية

---

(١) رجال السيد بحر العلوم ٣: ٢٥، وما بعدها.

(٢) رجال السيد بحر العلوم ٤: ١٤٧، وما بعدها.

غير هؤلاء الرواة من الذين لم يشتهروا بذلك ككثير ممن سبق على هؤلاء)[١].

وعلى فرض البناء على وثاقة مشايخ الإجازة فلا يصح التعدّي عنهم إلى كل شيخ يروي عنه الثقة؛ لما رأيناه بالوجدان من ضعف بعض مشايخ الأعاظم، فقد روى الصدوق عن أحمد بن الحسين بن أحمد بن عبيد النيسابوري المرواني، الذي قال عنه في كتاب (العلل)[٢]: (وما لقيت أنْصَبَ منه). ونظيره في كتاب (معاني الأخبار)[٣]. وقال في كتاب (العيون)[٤]: (وما لقيت أنصب منه، وبلغ من نصبه أنّه كان يقول: اللهم صل على محمد فرداً. ويمتنع من الصلاة على آله).

المائز بين شيخ الإجازة وشيخ الرواية

يبقى البحث عن المائز بين شيخ الإجازة وشيخ الرواية، فنقل الشيخ المامقاني عن صاحب (التكملة): أنّ شيخ الإجازة من ليس له كتاب يُروى ولا رواية تُنْقَل، بل يجيز برواية كتاب غيره ويُذْكَرُ في السند لمجرد اتصاله، فلو كان ضعيفاً لم يضر ضعفه. أما شيخ الرواية فهو الذي تؤخذ منه الرواية ويكون في الأغلب صاحب كتاب، بحيث يكون هو أحد من تستند إليه الرواية، فتضر جهالته فيها، وتعتبر عدالته في قبولها. وطريق العلم بأحد الأمرين هو أنّه إن ذكر له كتاب فهو شيخ رواية، وإلا فهو شيخ إجازة.

وعلّق على ذلك بقوله: (ولي فيما ذكره من الفرق نظر لانتقاضه فيهما جميعاً في موارد كثيرة لا تخفى على المتتبع)[٥].

---

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٦٩.

(٢) انظر: علل الشرائع ١: ١٢٨.

(٣) انظر: معاني الأخبار: ٥٦.

(٤) انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٥) تنقيح المقال ١: ١٩٢، المقدمة.

وأفاد أستاذنا المحقق الخوئي في شأن المائز بينهما: أنّه لا فرق بين الشيخين إلا في أنّ شيخ الإجازة يروي مجموعة من الأحاديث جملة واحدة، كما إذا ناول الكتاب بعض تلاميذه، وقال له: أروه عني، فيصح للتلميذ أن يروي جميع ما حواه. أما شيخ الرواية، فإنّه يروي الأحاديث مُفَصّلَة واحداً بعد الآخر.

وعليه، فلا تصلح الشيخوخة المطلقة لتوثيق الراوي، ومع ذلك استدل الأستاذ دام ظله في بعض مباحث الفقه على اعتبار عبدالله بن حماد الأنصاري بقول النجاشي فيه: إنّه من شيوخ أصحابنا. وعلق عليه بقوله: وهذا مدح بليغ، فإنّ الظاهر منه أنّه من وجوه الأصحاب بما أنّه راوٍ لا من الجهات الأخرى.

وهذا البيان من الأستاذ دام ظله يلزمه اعتبار شيخ الإجازة؛ لأنّ المراد به أنّه شيخ إجازة أصحابنا في الرواية فيكون مرادفاً لقولهم: من شيوخ أصحابنا، خصوصاً بعد ما لم ير الأستاذ فرقاً بين شيخ الإجازة وشيخ الرواية إلا بوجه اعتباري.

وحيث إنّ صدق عنوان (شيخ الإجازة) على الراوي موقوف على إجازته لمن يروي عنه ناسَبَ جداً أن نتحدث عن ذلك ولو موجزاً، فنقول:

الإجازة في الرواية

قال في (مجمع البحرين): الإجازة (في الأصل مصدر أجازَ، وأصلها إجواز، تحركت الواو فتوهم انفتاح ما قبلها فانقلبت ألفاً، فالتقى ساكنان، فحذفت لالتقاء الساكنين فصارت إجازة، وفي المحذوف من الألفين الزائدة والأصلية قولان مشهوران: الأول قول سيبويه، والثاني قول الأخفش)[1].

---

(١) مجمع البحرين ٤: ١١ ـ جَوَزَ.

وفسرها في (الصحاح)[١] بالإنفاذ، وكذلك في (المصباح) وقال: (وجاز العقد وغيره: نَفَذَ ومضى على الصحة وأجزت العقد جعلته جائزاً نافذاً)[٢]. وهو معنى أمضيته، كما في إجازة المالك لعقد الفضولي، فالإجازة بمعنى الإنفاذ تتعلق بأمرٍ ماضٍ.

وقال في (القاموس): (وأجاز له: سَوَّغَ له)[٣]، فإن تعلق التسويغ بما صدر كان بمعنى الإمضاء والرضا، نظير قول (الصحاح): (وجوّز له ما صنع وأجاز له: أي سوّغ له ذلك)[٤].

وإن تعلق بما سيصدر كان بمعنى الإذن والرخصة، فيقال: أجاز له أن يتصرف في ملكه. وهو المعني في محل البحث، أعني الإجازة في الرواية التي اشتهرت قديماً وحديثاً، فالشيخ المجيز يرخص المجاز ويأذن له في أن يروي عنه جميع مروياته ومصنفاته أو بعضها.

وعليه، فلا داعي للقول بأنّ الإجازة مأخوذة من جواز الماء. قال الجوهري: (واستجزت فلاناً فأجازني: إذا أسقاك ماءً لأرضك أو ماشيتك)[٥]، فكما أنّ طالب الماء يصلح أرضه باستجازته من مالكه، كذلك طالب العلم يصلح نفسه باستجازة الرواية من شيخه، فيكون المعنى كنائياً، واختاره الشهيد الثاني وإن نسب بعد ذلك تفسيرها بالإذن والتسويغ إلى المعروف[٦].

---

(١) الصحاح ٣: ٨٧٠ ـ جَوَزَ.

(٢) المصباح المنير ١: ١١٤ ـ جَوَزَ.

(٣) القاموس المحيط: ٦٥١ ـ جَوَزَ.

(٤) الصحاح ٣: ٨٧١ ـ جَوَزَ.

(٥) الصحاح ٣: ٨٧١ ـ جَوَزَ.

(٦) الدراية: ٩٤.

وقال في (مجمع البحرين): (والإجازة في عرف العلماء: إخبار إجمالي بأمور معلومة مضبوطة مأمون عليها من الغلط والتصحيف)[١].

والحق أنّ هذا لازم الإجازة بمعنى الإذن والترخيص في رواية الحديث عنه، وقد يصرح به مقروناً بالترخيص، كما قد يقتصر عليه أحياناً، فإنّ الإجازة على ما ذكرها علماء الحديث على صور:

الأولى: الإجازة المقرونة بالمناولة بأن يناول الشيخ المجيز المجاز كتاباً، ويقول له: هذا سماعي من فلان أو روايتي له ونحوه؛ فاروه عنّي. وهي أعلى أنواع الإجازة.

الثانية: الإجازة المقرونة بالكتابة بأن يكتب الشيخ مرويه لغائب أو حاضر مقروناً بكتابة: أجزت لك أن تروي عني ما كتبته لك. وهي كالأولى في صحة الاعتماد عليها.

الثالثة: الإجازة المجردة عنهما بأن يقول المجيز لشخصٍ مشافهة أو كتابة: أجزت لك أن تروي عني جميع مسموعاتي، أو كتاب كذا، أو حديث كذا بدون مناولة للكتاب والحديث ولا كتابة لهما.

وقد اشتهر بين العلماء والمحدثين والأصوليين جواز العمل بها، بل ادعي عليه الإجماع؛ نظراً إلى شذوذ المخالف.

واستدل المانع بأنّ قول المحدث: أجزت لك أن تروي عني في معنى أجزت لك ما لا يجوز في الشرع؛ لأنّه لا يبيح رواية ما لم يسمع، فكان في قوة أجزت لك أن تكذب عليّ.

وأجيب بأنّ الإجازة عرفاً في قوة الإخبار بمروياته جملة، فهو كما لو أخبره تفصيلاً، والإخبار غير متوقف على التصريح نطقاً، كما في القراءة على

---

(١) مجمع البحرين ٤: ١١ ـ جَوَزَ.

الشيخ، والغرض حصول الإفهام وهو يتحقق بالإجازة. وبأنّ الإجازة والرواية بالإجازة مشروطان بتصحيح الخبر من المخبر، بحيث يوجد في أصل صحيح مع بقية ما يعتبر لا الرواية عنه مطلقاً سواء عرف أم لا، فلا يتحقق الكذب.

واختلف المجوّزون في ترجيح السماع على الإجازة وعدمه على أقوال:

أحدها: ترجيح السماع، وهو المعروف، وأنّه أعلى طرق تحمّل الحديث، وأنّ الإجازة أدنى مراتبه؛ ولذا قال الشيخ حسن بن الشهيد الثاني: (ولو لم يكن إلا انقطاع طريق الرواية عنا من غير جهة الإجازة التي هي أدنى مراتبها لكفى بهِ سَبَباً لإباء الدراية على طالبها)(١).

ثانيها: ترجيح الإجازة، وهو نادر.

ثالثها: التفصيل، وهو مختار الشيخ الطوسي، حيث قال: (وإذا كان أحد الراويين يروي سماعاً وقراءة والآخر يرويه إجازة، فينبغي أن يقدّم رواية السامع على رواية المستجيز، اللهم إلاّ أن يروي المستجيز بإجازته أصلاً معروفاً أو مصنّفاً مشهوراً فيسقط حينئذ الترجيح)(٢).

وقَواه الشهيد الثاني بقوله: (ثالثها: الفرق بين عصر السلف قبل جمع الكتب المعتبرة التي يُعَوّل عليها ويرجع إليها، وبين عصر المتأخرين، ففي الأول السماع أرجح؛ لأنّ السلف كانوا يجمعون الحديث من صحف الناس وصدور الرجال، فدعت الحاجة إلى السماع خوفاً من التدليس والتلبيس، بخلاف ما بعد تدوينها؛ لأنّ فائدة الرواية حينئذ إنّما

---

(١) منتقى الجمان ١: ٤.

(٢) عدة الأصول ١: ٥٧.

هـي اتصـال سلسـلة الإسـناد بالنبـي ﷺ تبركاً وتيمّناً، وإلا فالحجة تقوم بما في الكتب، ويعرف القوي منها والضعيف من كتب الجرح والتعديل، وهذا قوي متين)[١].

فحجـية مـا وصـل إليـنا من الأحاديث المعتبرة لا تتوقف على الإجازة، كما أنّ ضـعاف الأحاديـث لا تـزيل الإجـازة ضـعفها. وعلـيه فـلا أثر للإجازة في عصرنا الحاضـر إلا التبرك، واتصال سلسلة السند بالنبي ﷺ وأهل بيته، كما ذكره الشهيد، فيكون ببركتها راوياً عنهم عليهم السلام.

ولـذا كـتب شيخ المحدثين البحّاثة الآغا بزرك الطهراني ـ قدست نفسه ـ[٢] في إجازتـه لـي بالـرواية عنه وعن مشايخه الكثيرين: (... وأراد انخراط نفسه في سلسلة الرواة عن الأئمة السادات الهداة عليهم السلام).

وقد بسط الشيخ النوري البحث عن الإجازة وفائدتها، وصرح بأنّه شاع بين أهل العلـم: أنّ الإجـازة لمجرد التبرك والتيمّن، وأنّه لا حاجة إليها في العمل بالروايات لتواتـر الكـتب عـن مؤلفـيها، أو قيام القرائن القطعية على صحتها وانتسابها إليهم. ونقـل عـن السـيد العاملي صاحب (مفتاح الكرامة) بياناً مبسوطاً حول حصر فائدة الإجـازة فـي التبرك، كما نقل نظيره عن الشيخ حسن صاحب (المعالم)، وقال بعد ذلـك: (ونحـن بعـد المـراجعة فـي كلمـات الأقدمين لم نجد لهم شاهداً في تلك الدعـوى، بـل وجدناهم يظهرون الاحتياج إليها مطلقاً تَواترَ الكتاب عن صاحبه أم لا، علم بالنسبة من جهة القرائن أم لا)، وساق بعض الشواهد على ذلك.

---

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٩٥.

(٢) هذه من الإضافات التي أضافها السيد الوالد رحمه الله، ولذا عبّر عن الشيخ (قدست نفسه)، حيث كان الشيخ حياً لدى طباعة الكتاب الأولى في النجف عام ١٣٨٩هـ.

واستشهد في صدر بحثه عليه بوجوه ثلاثة، ونقل عن الشيخ القطيفي عدة تصريحات في إثباته، وأنّ فائدة الإجازة كون المجاز له أن يروي الكتاب عن المجيز. واحتاط في نهاية البحث قائلاً: (وأنّ الاحتياط الشديد في أخذها)[1]. وهذه الإجازة إحدى الطرق السبعة لتحمل الحديث.

الطريق الثاني: السماع، وهو أن يَقرأه الشيخ ويسمعه التلميذ مجرداً عن الإجازة وسبق أنّه أعلى الطرق وأضبطها؛ لأنّ الشيخ أعرف بوجوه الحديث وتأديته؛ ولأنّ السامع أوعى قلباً، فيكون أضبط للحديث مما إذا قرأه بنفسه على الشيخ.

[الطريق] الثالث: القراءة، وهو أن يقرأه التلميذ على شيخه فيقرّه عليه من غير إجازة أيضاً، وهي حجة بلا شك وإن كانت دون السماع من الشيخ لما عَرَفْتَ. وهناك من يقول: إنّها مثله أو فوقه؛ لكنّه موهون.

[الطريق] الرابع: المناولة، وهو أن يناول الشيخ التلميذ كتاباً، ويقول له: هذا سماعي أو روايتي ونحوهما، مقتصراً عليه من غير أن يقول له: أجزت لك روايته عني ونحوه، فيصح للآخذ روايته وإن لم يجزه؛ لإحرازه بسبب تلك المناولة أنّ الكتاب له.

وجاء في حديث أحمد بن عمر الحلاّل التصريح بصحة الاعتماد على تلك المناولة، حيث قال: (قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل من أصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول: اروه عني يجوز لي أن أرويه عنه؟ قال: فقال عليه السلام: «**إذا علمت أنّ الكتاب له فاروه عنه**»[2]، يعني علمت بأنّه روى جميع ما في الكتاب من أحاديث، فكان خالياً من الدس والتحريف.

---

(١) خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٢٧٣، وما بعدها.

(٢) الوسائل ٢٧: ٨٠ ـ ٨١ ، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ١٣.

ولأجل إحراز ذلك كان القدماء يهتمون بشأن الإجازة، فقد حدّث أحمد بن محمد بن عيسى، قال: (خرجت إلى الكوفة في طلب الحديث، فلقيت بها الحسن ابن علي الوشاء، فسألته أن يخرج لي كتاب العلاء بن رزين القلاء، وأبان بن عثمان الأحمر، فأخرجهما إلي، فقلت له: أحب أن تجيزهما لي، فقال لي: يا رحمك الله، وما عجلتك؟ اذهب فاكتبهما واسمع من بعد. فقلت: لا آمن الحدثان، فقال: لو علمت أنّ هذا الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه...)[1].

[الطريق] الخامس: الإعلام، وهو أن يعلم الشيخ التلميذ أنّ هذا الحديث رواه أو سمعه من فلان مجرداً عن الإجازة أيضاً. ويجري عليه حكم المناولة في جواز روايته عنه؛ لإحراز أنّه مرويه بواسطة هذا الإعلام.

[الطريق] السادس: الكتابة، وهو أن يكتب الشيخ مرويه لغائب أو حاضر بخطه، أو يأذن لثقة أن يكتب له بإملائه من غير إجازة أيضاً. ويجري عليه حكم مكاتبات الأحاديث التي سنبحث عنها في الجزء الثاني من هذا الكتاب، فقد جرت السيرة على مكاتبة المعصوم عليه السلام والعمل بما يرد منه من جواب إذا ثبت صدوره عنه عليه السلام، وهكذا كتابة الشيخ للحديث تتوقف حجيته وصحة روايته عنه على إحراز أنّ الكتابة بخطه أو إملائه وخط ثقة آخر، كما اكتفوا في الفتاوى الشرعية بالكتابة من المفتي عند إحراز صدورها عنه.

[الطريق] السابع: الوجادة، وهي أن يجد المكلف كتاباً لشيخ ولم يحصل بعض الطرق السابقة الموجبة لنسبته إليه، لكنّه حصل الوثوق والاطمئنان من بعض الأمارات في صحة نسبته إليه.

---

(١) رجال النجاشي: ٢٩.

وقد اختلفوا في جواز العمل بمثل هذه الوجادة الموثوق بها، فمنعه بعض إلا إذا اقترنت الوجادة بالإجازة وأجازه آخرون، وعليه استقر العمل؛ لكن الناقل عن الكتاب يقول: وجدت في كتاب فلان كذا ونحوه من الألفاظ، ولا يرويه عن مؤلفه إلا إذا كانت له إجازة عنه؛ لأنّها إخبار إجمالي وهنا يظهر أثر للإجازة، فيكون ببركتها راوياً عن صاحب الكتاب، كما يكون راوياً عن المعصوم عليه السلام.

أما إذا لم يحصل الوثوق بصحة نسبة الكتاب الموجود فلا عبرة بوجادته ونسبته، ولذا اختلف الفقهاء في حجية بعض الكتب، مثل (الفقه الرضوي) فاعتمد عليه جماعة؛ لما أحرزوا صحة نسبته إلى الإمام الرضا عليه السلام وإن لم يكن هناك أية إجازة، وأعرض عنه آخرون لمّا لم يحرزوها.

ومع قلة التوثيقات الصادرة من القدماء لا تجدي بالنسبة لصنفين من الرواة.

اشتراك أسماء الرواة

الأول: الرواة الموثقون الذين اشتركت أسماؤهم مع الضعفاء، ولم تقم قرينة توجب الوثوق بالتمييز بينهم، فإنّ أغلب ما ذكروه من القرائن لا تخرج عن حدود الظن، إذ كيف توجب كثرة مصاحبة شخص لآخر ونحو ذلك الوثوق بأنّه الراوي عنه دون غيره ممن اشترك معه في الاسم، وأمكن أن يكون هو الراوي؟

فمن أولئك محمد بن إسماعيل الذي يروي عنه الشيخان الكليني والكشّي في كتابيهما كثيراً، ويصدّران سند أحاديثهما به، فإنّه مشترك بين جماعة فيهم الضعيف، ولذا بنى جمع على ضعف ما يرويه الكليني إذا صدّر بمحمد بن إسماعيل وإن اعتمد عليه آخرون بدعوى أنّه البرمكي الثقة، أو أنّه شيخ الإجازة بناءً على كفاية الشيخوخة في التوثيق، أو أنّ الكليني قد أكثر من الرواية عنه فيكون معتبراً.

ومنهم: علي بن محمد الذي يصدّر الشيخ الكليني السند به، فإنّه مشترك أيضاً واضطربوا في تعيينه، ولذا توقف فيه الشيخ المامقاني قائلاً: (وأما تعيين علي بن محمد المصدّر في أوائل السند فإنا فيه من المتوقفين؛ لأنّه مردد بين ثلاثة: ابن عبدالله بن أذينة، وعلاّن، والمعروف بماجيلويه، وكل منهم شيخ الكليني في صفة واحدة، وكل منهم يذكر معيناً فَحَمْلُه على أحدهم دون الآخرين تحكم...)(١).

ومنهم: أبو بصير، فإنّها كنية ليحيى بن القاسم المكفوف، وليث بن البختري المرادي، وعبدالله بن محمد الأسدي، ويوسف بن الحرث(٢)، ولعدم وثاقة بعضهم اشتهر الإشكال عند إطلاق الكنية في سند الحديث وإن ذكروا بعض المميزات مثل رواية عاصم بن حميد أو عبدالله بن مسكان في تعيين أنّ المراد بها ليث المرادي(٣). وقد كتبت بعض الرسائل حول ذلك؛ لكثرة الروايات التي أطلق في سندها هذه الكنية.

ولذا أورد الشيخ حسن بن الشهيد الثاني على رواية اختلف المشايخ الثلاثة في إطلاق أبي بصير فيها وتقييده، فقال: (والاختلاف الواقع في الطرق الثلاثة بإطلاق أبي بصير في رواية الكليني، وتقييده بالمكفوف في رواية الشيخ، وتفسيره بليث المرادي في رواية الصدوق موجب لما قلناه من العلة؛ إذ لا وثوق مع هذا الاختلاف بصحة ما في كتاب (من لا يحضره الفقيه) من التفسير ليتم حسنه)(٤).

وقد أجاب المتأخرون عن إشكال إطلاق أبي بصير بأنّ المشهور بهذه الكنية اثنان:

---

(١) تنقيح المقال ٣، ٩٩، الخاتمة.

(٢) جامع الرواة ٢: ٣٦٩.

(٣) الحدائق ٦: ٢٠٩.

(٤) منتقى الجمان ١: ٢٤١.

أحدهما ليث المرادي، والآخر يحيى بن قاسم المكفوف، وهما ثقتان. أما غيرهما فليس بمشهور ولا معروف وإن كُنّي بذلك، فلا يضر وجوده على تقدير ضعفه.

ومنهم: محمد بن قيس، ولذا أورد الشهيد الثاني على روايته بقوله: (وهذه الرواية نص في الباب لو تم سندها؛ إذ لا يخفى أنّ محمد بن قيس الذي يروي عن الباقر عليه السلام مشترك بين الثقة والضعيف وغيرهما، فكيف تجعل روايته مستند الحكم؟!)(١).

وذكر النجاشي أنّ محمد بن قيس البجلي ثقة عين، روى عن الصادقَين عليهما السلام، (له كتاب القضايا المعروف، روى عنه عاصم بن حميد الحنّاط ويوسف بن عقيل وعبيد ابنه)(٢). ولذا ميّز عن غيره إمّا برواية أحد هؤلاء الثلاثة عنه، وإمّا بكون المروي مما قضى به أمير المؤمنين عليه السلام حيث يكون مروياً عن كتابه المذكور وتلك الرواية التي ذكرها الشهيد من ذلك.

معارضة التوثيق بالجرح

الثاني: الرواة الذين عورض توثيقهم بالجرح وهم كثيرون، فيصدر توثيق الرجل أو مدحه من بعض الأكابر، ويصدر تضعيفه من كابر آخر.

منهم: المفضّل بن عمر، حيث قال عنه الشيخ المفيد: إنّه من شيوخ أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وخاصته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين رحمة الله عليهم(٣).

وقال عنه النجاشي: (... فاسد المذهب، مضطرب الرواية، لا يعبأ به، وقيل: إنّه

(١) المسالك ٦: ١٢٨، كتاب الوصايا، مسألة موت الموصى له قبل القبول.

(٢) رجال النجاشي: ٢٢٦.

(٣) الإرشاد (الشيخ المفيد): ٣٠٨.

كان خطّابياً، وقد ذكرت له مصنفات لا يعوّل عليها...)[١]. ومقتضى ذلك سقوط التوثيق عن الاعتبار للمعارضة.

بل قد يصدر تضعيف الرجل ممن وثّقَهُ في مبحث آخر، كمحمد بن سنان، حيث قال عنه الشيخ المفيد: إنّه من خاصة الإمام الكاظم عليه السلام وثقاته وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته[٢]. لكنّه ضعّفه في رسالته التي ألّفها (في كمال شهر رمضان ونقصانه)، حيث قال بعد نقل رواية دالة على أنّه ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً: (وهذا حديث شاذ نادر غير معتمد عليه، في طريقه محمد بن سنان وهو مطعون فيه لا يختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لم يعمل[٣] عليه في الدين)[٤].

وصرح الشيخ الطوسي في كتاب (التهذيب)[٥] بأنّ عمار بن موسى الساباطي وإن كان فطحياً (غير أنّا لا نطعن عليه بهذه الطريقة؛ لأنّه وإن كان كذلك فهو ثقة في النقل لا يُطْعَن عليه فيه). وقال في كتاب (الاستبصار)[٦]: إنّ الأصل في هذين الخبرين (واحد، وهو عمار الساباطي، وهو ضعيف فاسد المذهب لا يعمل على ما يختص بروايته، وقد اجتمعت الطائفة على ترك العمل بهذا الخبر).

وقد يعالج هذا التنافي والتضارب باختلاف حالي الرجل وأنّ له حال استقامة وحال انحراف، فينظر المدح إلى حال استقامته وينظر الذم إلى حال انحرافه.

---

(١) رجال النجاشي: ٢٩٥.

(٢) الإرشاد (الشيخ المفيد): ٣٢٥.

(٣) هكذا ورد في المصدر، ولكن الصحيح (يعتمد).

(٤) جوابات أهل الموصل/ مؤلفات الشيخ المفيد ٩: ٢٠. وانظر: تعليقة منهج المقال: ٢٩٧.

(٥) انظر: التهذيب ٧: ١٠١.

(٦) انظر: الاستبصار ١: ٣٧٢.

لكن هذا مع احتياجه إلى قرينة لكونه خلاف ظاهر المدح والذم المطلق متعذر في بعض الموارد، كما في كلامي الشيخ الطوسي، فإنّ كلامه الأول صريح في الاعتماد على عمار الساباطي وتوثيقه حال فساد عقيدته، فينافي كلامه الثاني في ذمه وتضعيفه في تلك الحال.

ولأجل هذا الاضطراب الواقع في باب الجرح والتعديل اضطرب بعض الأعاظم في بعض الرواة فوثّقهم تارة وضعفهم أخرى.

مراسيل الجرح والتعديل

وهنا إشكال مهم، وهو أنّ الرجالي الثقة قد يوثق أو يجرح من عاصره فيقبل قوله؛ لكفاية احتمال الحس في شهادته بذلك. وقد يوثق أو يجرح من لم يعاصره، فإن صدر ذلك منه عن اجتهاد لا يقبل؛ لما سبق من كون التوثيق والجرح من باب الشهادة، وإن صدر عن حس فلابد وأن تكون هناك واسطة قد اعتمد عليها في ذلك وهي مجهولة لنا، فيكون إخباره عن حال الراوي من الخبر المرسل. وعليه كيف يصح لنا الاعتماد عليه؟ وأي فرق بين مراسيل الأحاديث في الأحكام، ومراسيل الأخبار في الجرح والتعديل كي تهجر الأولى وتقبل الثانية؟!

ولا فرق في ذلك بين القدماء والمتأخرين، فإطلاق توثيق العلامة لمن لم يعاصره كإطلاق توثيق النجاشي والشيخ الطوسي لمن لم يعاصراه.

وإذا تحكم هذا الإشكال سقطت أغلب التوثيقات عن الحجية، ولم يبقَ إلا توثيق المعاصر للموثق، أو الذي اطلعنا على الطريق المعتبر إليه.

وقد أجيب عن ذلك بوجهين:

الأول: أنّ توثيق النجاشي والشيخ الطوسي ونظائرهما لشخص لم يصدر عن اجتهاد منهم، وإنّما صدر بالنقل عن مشايخهم. وقد أحصيت الكتب المؤلفة في الرجال ما بين عصري النجاشي والحسن بن محبوب فبلغت حوالي خمسمائة كتاب، فيكون توثيق مَنْ وثّقوه متواتراً لديهم، وعليه فلا يضر الجهل بحال الواسطة بينهم وبينه.

والجواب عنه:

أولاً: لم يعلم أنّ النجاشي ونظائره قد اطلع على جميع تلك الكتب الرجالية ونُسَخها حال تحرير كتابه.

وثانياً: على فرض اطلاعه لم يعلم أنّ الشخص الذي وثّقه موثّق في جميع تلك الكتب، فلعله مجروح في بعضها وإنّما رجّح التوثيق على الجرح.

وثالثاً: لا يجدي ذلك بالنسبة لمن سبق عصره على ابن محبوب فهذه الدعوى نظير دعوى لزوم العمل بجميع أخبار كتبنا الأربعة؛ لأنّ الأصول التي أخذت منها كانت متواترة لدى أصحاب تلك الكتب ومحفوفة بقرائن تفيد الوثوق بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

الثاني: أنّ النجاشي ونظائره إنّما نقلوا توثيق الراوي عن مشايخهم، فإن لم يثبت بذلك وثاقته فلا أقل من ثبوت حسنه، وهو كافٍ في قبول روايته.

والجواب عنه:

إنّ الحسن كالوثاقة لا بد وأن يثبت بطريق معتبر، فبناء على اعتبار المشايخ مطلقاً وإن لم يوثقوا يزول الإشكال بالنقل عنهم، أمّا بناء على عدم كفاية الشيخوخة يبقى الإشكال، ويؤول الأمر إلى انسداد باب العلم في التوثيقات والاكتفاء بالظن فيها، كما سبق.

نعم، بناءً على أنّ الرجوع إلى الرجالي في شأن التوثيق والتضعيف من الرجوع إلى أهل الخبرة؛ لأنّه خبير في فنه ـ كاللغوي في معاني الألفاظ ـ لا من باب الشهادة يزول هذا الإشكال من أساسه. ولعله لذلك لم يكن هذا الإشكال معروفاً لدى الفقهاء، فيقبلون توثيق الرجالي وإن لم يكن في عصر الموثّق.

التوثيق الإجمالي

ثم لا فرق في قبول التوثيق الصادر من الثقة عند عدم المعارض له بين التفصيلي بأن يوثق رجلاً بعينه، والإجمالي بأن يوثق جماعة معينين، كما لا فرق بين أن يشهد بطهارة إناء واحد معين أو مائة إناء، حيث ينحل توثيقه الإجمالي إلى توثيقات عديدة بعدد الجماعة الموثّقين.

أصحاب الإمام الصادق عليه السلام

فمن ذلك توثيق أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذين جمعهم ابن عقدة في كتابه الذي أشار إليه العلامة الحلي بقوله: (... منها كتاب أسماء الرجال الذين رووا عن الصادق عليه السلام أربعة آلاف رجل، وأخرج لكل رجل الحديث الذي رواه)[1]، فقد وثقهم جماعة:

منهم: الشيخ المفيد حيث قال عند ذكره للإمام الصادق عليه السلام: (فإنّ أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة عنه عليه السلام من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات، فكانوا أربعة آلاف رجل)[2].

(١) خلاصة الرجال: ٩٨.

(٢) الإرشاد (الشيخ المفيد): ٢٨٩.

ومنهم: ابن شهرآشوب قائلاً عند البحث عن علم الإمام الصادق عليه السلام: (ينقل عنه من العلوم ما لا ينقل عن أحد، وقد جمع أصحاب الحديث أسماء الرواة من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات، وكانوا أربعة آلاف رجل)، وقال: (إنّ ابن عقدة مصنف كتاب (الرجال) لأبي عبدالله عليه السلام عدّدهم فيه)[١].

وقد استشهد الشيخ محمد بن الحسن الحر بكلام هذين العلمين على صحة أحاديث كتابه في الفائدة التي عقدها لذلك[٢].

ومنهم: الشيخ الطبرسي في كتابه (إعلام الورى)، والشيخ محمد بن علي الفتّال في كتابه (روضة الواعظين)، والسيد علي بن عبدالحميد النيلي في كتابه (الأنوار المضيئة)، وكلماتهم نظير كلام الشيخ المفيد في توثيق أولئك الرواة، نقلها عنهم شيخنا النوري، بل نسب توثيقهم إلى ابن عقدة نفسه قائلاً: (... الأربعة آلاف الذين وثقهم ابن عقدة، فإنّه صنف كتاباً في خصوص رجاله عليه السلام وأنهاهم إلى أربعة آلاف، ووثق جميعهم... وصدّقه في هذا التوثيق المشايخ العظام أيضاً...). فيكون توثيقهم لذلك العدد من الرواة ناظراً إلى من ذكره ابن عقدة في كتاب رجاله.

ولأجله بنى الشيخ النوري على وثاقة جميع الرواة المجاهيل المذكورين في كتاب (رجال الشيخ الطوسي) في باب (أصحاب الإمام الصادق عليه السلام)؛ لأنّهم من الأربعة آلاف الذين وثقهم ابن عقدة والجماعة بعده[٣].

لكن أورد عليه أستاذنا المحقق الخوئي بأنّ المراد بذلك أحد أمرين:

---

(١) مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٢٤.

(٢) الوسائل: ٣٠: ٢٠٨، الفائدة ٦/ الخاتمة.

(٣) خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٧٧٠.

الأول: حصر أصحاب الإمام الصادق عليه السلام في أربعة آلاف وتوثيقهم أجمع.

وأجاب عنه:

أولاً بأنّ الشيخ الطوسي قد جمع أصحاب الإمام الصادق عليه السلام في كتاب رجاله، وأتعب نفسه الزكية في استقصائهم حتى عدّ معهم المنصور الدوانيقي باعتبار أنّه لقي الإمام عليه السلام وروى عنه ولو حديثاً واحداً؛ ليكون من أصحابه عليه السلام، ومع ذلك لم يبلغوا هذا العدد، وإنّما بلغوا ثلاثة آلاف وكسر[١].

وثانياً بأنّ الروايات دلت على أنّ بعض أصحاب الإمام الصادق عليه السلام كان وضّاعاً للحديث شكّاكاً في دينه، ولذا ضعّف الشيخ الطوسي وغيره كثيراً منهم، فكيف يصح الحكم بوثاقتهم أجمع؟! وهل هذا إلا نظير ما بنى عليه أهل السُّنة من عدالة جميع أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وفيهم مَنْ فيهم؟!

الثاني: حصر الثقات من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام في ذلك العدد، وإلا فهم أكثر من ذلك، فيبلغون عشرة آلاف مثلاً.

وأجاب عنه:

أولاً بأنّ هذا وإن كان ممكناً في نفسه بحيث يكون نسبة ثقات أصحابه عليه السلام إلى

---

(١) بلغ أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذين ذكرهم الشيخ الطوسي بأسمائهم ثلاثة آلاف ومائة وتسعة وتسعين شخصاً. ثم ذكر أربعة وثلاثين شخصاً من أصحابه عليه السلام الذين عرفوا بالكنية. كما ذكر أربعة عشر شخصاً تحت عنوان (من لم يُسَمَّ) من أصحابه عليه السلام، أي ورد ذكره في الروايات بعنوان (عن رجل) أو (عن بعض أصحابنا) ونحوه، والغالب فيهم كما في أصحاب الكنى كونهم من الذين ذكروا بأسمائهم. ثم ذكر اثنتي عشرة امرأة صحبته عليه السلام فبلغ الجميع ثلاثة آلاف ومائتين وتسعة وخمسين شخصاً.

الباقين منهم نسبة الأربعة إلى العشرة، إلاّ أنّه لا ينفع شيئاً؛ إذ لا يصلح دليلاً لوثاقة المجهول منهم بعد احتمال أن يكون من غير الثقات.

وثانياً بما سبق من جهود الشيخ الطوسي في استقصاء أصحابه عليه السلام فلم يبلغوا ذلك العدد. وعليه فشهادة الشيخ المفيد بوثاقة أولئك الأربعة آلاف لا أثر لها.

مشايخ النجاشي

ومنه توثيق مشايخ الشيخ النجاشي الذين روى عنهم في كتاب رجاله بدون واسطة، حيث التزم بالاّ يروي كذلك إلا عن ثقة، فقال في إسحاق ابن الحسن بن بكران: (ضعيف في مذهبه، رأيته بالكوفة وهو مجاور، وكان يروى كتاب الكليني عنه، وكان في هذا الوقت غلواً فلم أسمع منه شيئاً...).

وقال أحمد بن محمد بن عبيدالله الجوهري: (رأيت هذا الشيخ، وكان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعفونه، فلم أروِ عنه شيئاً وتجنبته...).

وقال في محمد بن عبدالله بن محمد الشيباني: (وكان في أول أمره ثبتاً ثم خلط، ورأيت جُل أصحابنا يغمزونه ويضعّفونه... رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً، ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني وبينه)[1].

وهذا دليل على توثيق النجاشي لمن روى عنه بدون واسطة. وإنّما الإشكال فيه من جهتين:

الأولى: أنّ ظاهر كلام النجاشي الأول في إسحاق عدم روايته عمن يراه ضعيفاً في

(١) رجال النجاشي: ٥٣، ٦٣، ٢٨٢.

مذهبه، وظاهر كلاميه الآخرين عدم روايته عمن ضعّفه الأصحاب، وذلك لا يشمل المهمل والمجهول. وعليه فلا تثبت هذه القاعدة، وهي وثاقة جميع مشايخ النجاشي.

والإجابة عنه:

إنّ ظاهر كلام النجاشي أنّه لا يسمع ممن لم يثبت اعتباره لديه من الرواة ولا يروي عنه، ولا فرق في ذلك بين المجروح والمهمل والمجهول، فإنّ الكل ضعفاء بهذا اللحاظ، حيث يطلق الضعيف في قبال من يعتمد على إخباره لتوثيق أو مدح فيه، ولذا دخّل تلك الأصناف الثلاثة في الضعيف عند تنويع الحديث، وخرج عنه الصحيح والحسن والموثق، وإذا كان النجاشي لا يسمع ممن هو ضعيف في مذهبه فعدم سماعه ممن هو ضعيف في إخباره أولى، والتزامه بعدم روايته عن الضعيف شهادة منه بوثاقة من يروي عنه.

الثانية: أنّا رأينا النجاشي نَقَلَ في كتاب رجاله عن الجوهري السابق وهو ابن عياش بقوله: (فإنّ أبا عبدالله بن عياش حكى عن أبي طالب الأنباري أنّه قال...)(١)، كما نَقَلَ عن الشيباني السابق، وهو يتناقض مع تصريحه السابق بعدم الرواية عنهما.

والإجابة عنه:

إنّ هذين الرجلين لهما حال استقامة وحال انحراف صرح بهما النجاشي عند التحدث عنهما، فقال في الجوهري: (كان سمع الحديث فأكثر واضطرب في آخر عمره)(٢)، وقال في الشيباني: (وكان في أول أمره ثبتاً ثم خلَطَ)(٣). فالجمع بين

---

(١) رجال النجاشي: ٢٣٧.

(٢) رجال النجاشي: ٢٠٧/٨٥.

(٣) رجال النجاشي: ١٠٥٩/٢٩٦.

تصريح النجاشي باجتناب الرواية عنهما وبين وجدان روايته عنهما في رجاله يقضي بحمل موارد الرواية على حال الاستقامة، والاجتناب على حال الانحراف، ويؤكد ذلك قوله في الشيباني: (وسمعت منه كثيراً، ثم توقفت عن الرواية عنه...)، حيث عطف التوقف بِثُمَّ الدال على التراخي، فيختص بحال الاختلاط.

وبذلك يجمع بين تصريح النجاشي بسماعه من الجوهري والشيباني وإنّما تَجَنّبَ الرواية عنهما، وتصريحه بعدم سماعه من إسحاق بن الحسن فيختص سماعه منهما بحال الاستقامة، ولذا فرّع عدم روايته عن الجوهري على قوله: (ورأيت شيوخنا يضعفونه)، كما فرع عدم سماعه من إسحاق بن الحسن على قوله: (وكان في هذا الوقت غلواًّ).

وأما الإجابة عن أصل الإشكال من هذه الجهة بأنّ توثيق النجاشي لمشايخه لا يشمل من نقل عنه بجملة: (قال)، أو (روى) ونحوهما، فسيأتي التعرض لها.

وعليه فلا يبقى إشكال في توثيق النجاشي لمشايخه.

وقد نبّه على هذا التوثيق الشيخ المامقاني، ونقل عن الشيخ البهائي أنّه استظهره من حال النجاشي[١].

وعقد له السيد بحر العلوم فائدة قال فيها بَعد الاستشهاد ببعض كلمات النجاشي: (ويستفاد من كلمات هذا الشيخ غاية التَحَرّز في الرواية والتجنب عن الضعفاء والمتهمين، ويظهر من ذلك اعتماده على كل من يروي من المشايخ. وهذا أصل نافع في التعويل على مشايخ النجاشي)[٢].

---

(١) تنقيح المقال ١: ٥٨.

(٢) رجال السيد بحر العلوم ٤: ١٤٥ ـ ١٤٦.

وقال عند ترجمته: (ونحن نذكر هنا جملة مشايخه ﷺ ممن ذكر لهم ترجمة في كتابه وغيرهم ممن تفرقت أسماؤهم في التراجم عند بيان الطرق إلى أصحاب الأصول والكتب، ولم أجد أحداً تصدّى لجمعهم ـ وهو مهم ـ والتعبير عنهم يختلف كثيراً، فيقع تارة بالكنية أو النسبة أو الصفة، وتارة بالاسم وحده أو منسوباً إلى الأب أو الجد الأدنى أو الأعلى، فيظن التعدد من لا خبرة له، وهم أقسام).

وقال بعد ذكرهم مفصلاً: (فهؤلاء رجال النجاشي ومشايخه الذين روى عنهم في كتابه وذكرهم في الطريق إلى أصحاب الأصول والكتب، وهم ثلاثون شيخاً)[1].

وعلق على كل واحد بما يستحقه، وهم على نحو الإيجاز:

١ـ الشيخ المفيد، وهو المراد بقوله: شيخنا أبو عبدالله، وقوله: محمد بن محمد، ومحمد بن النعمان، ومحمد؛ على الإطلاق.

٢ـ أبو الفرج الكاتب، محمد بن علي بن يعقوب بن إسحاق بن أبي قرّة القنّائي.

٣ـ أبو عبدالله محمد بن علي بن شاذان القزويني، وقد يعبّر عنه بأبي عبدالله بن شاذان القزويني، وأبي عبدالله القزويني، وابن شاذان، والكل واحد.

٤ـ أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان الفامي القمي.

٥ـ القاضي أبو الحسين محمد بن عثمان بن الحسن النصيبي.

٦ـ محمد بن جعفر الأديب، وقد يعبّر عنه بمحمد بن جعفر المؤدّب، وبمحمد بن جعفر القمي، وبأبي الحسن التميمي، وبأبي الحسن النحوي؛ والكل واحد.

٧ـ أبو العباس أحمد بن علي بن العباس بن نوح السيرافي.

---

(١) رجال السيد بحر العلوم ٢: ٥٠، ٨٢.

٨ـ أبو الحسن أحمد بن محمد بن عمران المعروف بابن الجندي، فيعبّر عنه بأحمد بن محمد بن عمران، وبأحمد بن محمد بن الجندي، وبأبي الحسن بن الجندي، وبابن الجندي؛ والكل واحد.

٩ـ أبو عبدالله أحمد بن عبدالواحد بن أحمد البزّاز، المعروف بابن عبدون.

١٠ـ أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري.

١١ـ القاضي أحمد بن محمد بن عبدالله الجعفي.

١٢ـ أحمد بن محمد بن هارون، وقد يعّبر عنه بأحمد بن هارون.

١٣ـ أبو الحسن أحمد بن محمد بن موسى الأهوازي، المعروف بابن الصلت.

١٤ـ علي بن أحمد بن علي بن العباس، والد النجاشي.

١٥ـ أبو الحسين علي بن أحمد بن أبي جيد القمي، وقد يعبّر عنه بأبي الحسين علي بن أحمد بن محمد بن طاهر، وبأبي الحسين بن أبي جيد.

١٦ـ أبو القاسم علي بن شبل بن أسد الملقب بالوكيل.

١٧ـ القاضي أبو الحسن علي بن محمد بن يوسف.

١٨ـ الحسن بن أحمد بن إبراهيم.

١٩ـ أبو محمد الحسن بن أحمد [بن محمد](١) بن الهيثم العجيلي(٢).

٢٠ـ أبو عبدالله الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري.

٢١ـ أبو عبدالله الحسين بن جعفر بن محمد المخزومي الخزاز، المعروف بابن الخمري، وعبرّ عنه أحياناً بأبي عبدالله الخمري.

---

(١) من رجال النجاشي: ٦٥.

(٢) خاتمة المستدرك ٣: ١٥٦، وفي رجال النجاشي: ٦٥: (العجلي).

٢٢ـ أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن موسى بن هدبة، وقد يعبّر عنه بالحسين بن أحمد بن محمد، وبالحسين بن محمد بن هدبة، وبأبي عبدالله بن هدبة، والكل واحد.

٢٣ـ القاضي أبو إسحاق إبراهيم بن مخلد بن جعفر.

٢٤ـ أبو الحسن أسد بن إبراهيم بن كليب السلمي الحرّاني.

٢٥ـ أبو الخير الموصلي سلامة بن ذكا.

٢٦ـ أبو الحسن العباس بن عمر بن العباس الكلوذاني، المعروف بابن مروان، وقد يعبّر عنه بالعباس بن عمر الكلوذاني، والعباس بن عمر بن العباس، والكل واحد.

٢٧ـ أبو أحمد عبدالسلام بن الحسين بن محمد بن عبدالله البصري، وقد يعبر عنه بعبد السلام بن الأديب.

٢٨ـ أبو محمد عبدالله بن محمد بن عبدالله [الدعلجي](١) الحذّاء.

٢٩ـ أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري.

٣٠ـ أبو الحسين بن محمد بن سعيد(٢)، والظاهر أنّه أبو الحسين أحمد بن محمد بن علي الكوفي الذي روى عنه المرتضى عن الكليني.

وقد استعرض الشيخ النوري(٣) هؤلاء المشايخ نقلاً عن السيد بحر العلوم، لكنّه أسقط منهم أحمد بن محمد بن هارون. ولعله يراه متحداً مع أحمد بن محمد بن موسى بن هارون الأهوازي، وأضاف اثنين آخرين هما: عثمان بن حاتم المنتاب التغلبي، وأبو جعفر أو أبو الحسين محمد بن هارون التلعكبري، فبلغ المشايخ بِعَدِّ النوري أحد وثلاثين شيخاً.

---

(١) في خاتمة المستدرك ٣: ١٥٧: (الدعجلي)، وما أثبتناه من رجال النجاشي: ٩٠.

(٢) أثبت (ابن أبي سعيد) في رجال النجاشي: ٣٠٣.

(٣) مستدرك الوسائل ٣: ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

ومنشأ إضافة النوري لذَيْنكَ الشيخين أنّ السيد وإن لم يذكرهما في عنوان المشايخ ولم يعتبرهما في التعداد، لكنّه ذكرهما في طي الكلام، فقال في التغلبي: إنّ النجاشي قال في ترجمة سَعْدان بن مسلم: (... أستاذنا عثمان بن حاتم المنتاب التغلبي[١]... ولم أجد له في الطرق إلى الكتب ذكراً)[٢].

وقال في التلعكبري عند ذكر والده هارون: (وربما حكى عن ولده عنه، ففي أحمد بن الربيع الكندي قال أبو الحسين محمد بن هارون بن موسى ﷺ قال أبي...)[٣].

ولا ينحصر مشايخ النجاشي بهؤلاء لروايته عن غيرهم، مثل قوله في أحمد ابن كامل: (قال: حدثنا داود بن محمد أبي معشر المدني قال: حدثنا أبي...)[٤].

وأجيب عنه بأنّ توثيق النجاشي لمشايخه مختص بمن روى عنهم بجملة: حدثنا، أو: أخبرنا، فلا يشمل مَن نَقَلَ عنه بجملة: (قال) أو (روى). ونحوهما.

لكن هذا التخصيص مضافاً إلى أنّه لا شاهد عليه في نفسه، لا يتم في جميع أولئك المشايخ؛ فإنّ أحمد بن الحسين بن الغضائري لم ينقل عنه النجاشي إلا بلفظ: (ذكر)، و(قال).

مشايخ ابن قولويه

ومنه توثيق مشايخ الشيخ أبي القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى ابن قولويه القمّي الذين روى عنهم في كتابه (كامل الزيارات)؛ لقوله في مقدمته: (وإنّما

(١) رجال النجاشي: ١٣٧، وأثبت فيه: (ابن المنتاب)، كما في مستدرك الوسائل.

(٢) رجال السيد بحر العلوم ٢: ٧٩.

(٣) رجال النجاشي: ٥٧.

(٤) رجال النجاشي: ٣١٦.

دعانـي إلـى تصنيف كتابي هذا مسألتك... حتى أخرجته وجمعته عن الأئمة ـ صلوات الله علـيهم أجمعين ـ من أحاديثهم، ولم أخرّج فيه حديثاً روي عن غيرهم إذا كان فـيما روينا عنهم من حديثهم ـ صلوات الله عليهم ـ كفاية عن حديث غيرهم، وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكنّه وقع لنا من جهـة الـثقات مـن أصـحابنا ـ رحمهم الله برحمته ـ ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشُـذّاذ مـن الـرجال يؤثـر ذلـك عـنهم عـن المذكـورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم)[١].

فاسـتفاد الشـيخ الـنوري من هذا البيان شهادة ابن قولويه بوثاقة مشايخه فقط، وهم الذين صدّر بهم سند أحاديث كتابه دون بقية رجال السند، فقال: (واعلم أنّ المهمة في تـرجمة هـذا الشـيخ المعظم استقصاء مشايخه في هذا الكتاب الشريف، فإن فيه فائدة عظـيمة لـم تكـن فيمن قدمناه من مشايخ الأجلّة، فإنّه ﷺ قال في أول الكتاب...)، ثم سـاق كلامـه السـابق، وقال: (فتراه ﷺ نص على توثيق كل من روى عنه فيه، بل كونه مـن المشهورين بالحديث والعلم، ولا فرق في التوثيق بين النص على أحد بخصوصه أو توثـيق جمـع محصـورين بعنوان خاص، وكفى بمثل هذا الشيخ مزكياً ومعدلاً). ثم شرع في عدّ مشايخه في (كامل الزيارات) فبلغوا أحد وثلاثين شيخاً[٢].

لكـن الظاهـر مـن كـلام الشيخ محمد بن الحسن الحر أنّه استفاد من كلام ابن قولويه السابق توثيقه لجميع الرواة المذكورين في أسناد أحاديث كتابه لا خصوص المشايخ منهم، حيث قال: (وقد شهد علي بن إبراهيم أيضاً بثبوت أحاديث تفسيره

---

(١) كامل الزيارات: ٣ ـ ٤.

(٢) مستدرك الوسائل ٣: ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

وأنّها مروية عن الثقات عن الأئمة عليهم السلام، وكذلك جعفر بن محمد بن قولويه، فإنّه صرّح بما هو أبلغ من ذلك في أول مزاره)[١].

واختار ذلك أستاذنا المحقق الخوئي[٢]، فصرح بظهور كلام ابن قولويه في إرادة الجميع، وبنى على وثاقة كل راوٍ ذكر في سند أحاديث ذلك الكتاب، إلا إذا جرحه بعض القدماء، فيتعارض التوثيق والجرح ويتساقطان.

لكن الأقوى ما اختاره الشيخ النوري من الأخذ بكلام ابن قولويه في خصوص مشايخه؛ لضعف ظهوره في إرادة الجميع، فيؤخذ بالقدر المتيقن منه، ويدل على إرادة خصوص المشايخ تصريحه بأنّه لم يخرج في كتابه حديثاً واحداً روي عن شذّاذ الرجال غير المعروفين بالرواية المشهورين بالعلم والحديث؛ مع أنّ الذي يسبر أسناد أحاديثه يرى فيها مجموعة كبيرة من الرواة الذين لا يناسبهم تلك الأوصاف العالية التي فرضها فيهم، وهم على طوائف:

إحداها: الرواة الذين لم يعرف أسماؤهم فضلاً عن أحوالهم؛ لإرسال الأحاديث أو رفعها، كما في حديث عبدالله بن جعفر الحميري، قال: (حدثني رجل نسيتُ اسمه من أصحابنا...). وحديث الحسن بن محبوب (عمن ذكره). وحديث عمرو بن هشام (عن بعض أصحابنا). وحديث عمر بن يزيد (رفعه). وحديث يحيى خادم أبي جعفر الثاني عليه السلام (عن بعض أصحابنا رفعه)[٣]. فجمع بين الإرسال والرفع.

فالرواة في هذين القسمين من الأحاديث ـ المرسلة والمرفوعة ـ مجهولون حتى

---

(١) الوسائل ٢٠: ٦٨، الفائدة السادسة.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٥٠.

(٣) كامل الزيارات: ١١، ٥١، ٥٣.

لابن قولويه، فلا يصح وصفهم بذلك، كما لا يصح توثيقهم لذلك، فلا شك في أنّ التوثيق والمدح في كلامه غير ناظر إليهم.

ثانيتها: الرواة الذين ليس لهم ذكر في كتب الرجال وإن ذكرت أسماؤهم في أسناد الأحاديث، وأطلق عليهم لفظ المهملين اصطلاحاً. كما في جويرية بن العلاء، حيث روى محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن بعض أصحابه عنه(١).

وقد أهمل الرجاليون ذكره، إلاّ الكشي فقد ذكر جويرية بن أسماء وقول الإمام الصادق عليه السلام فيه: «**أما جويرية فزنديق لا يفلح أبداً**». فقتله هارون بعد ذلك(٢).

ومثله: الحرث بن المغيرة، فقد روى صالح بن عقبة عنه(٣)، وأهمله الرجاليون.

ثالثتها: الرواة الذين لم يذكر حالهم في كتب الرجال وإن ذكر اسمهم فقط، وأطلق عليهم لفظ المجهولين اصطلاحاً. كما في الحسن بن علي الزيتوني، فقد روى سعد بن عبدالله عنه(٤)، مع أنّه لم يذكره من الرجاليين سوى النجاشي، ولم يزد على أنّه له كتاب، وذكر طريقه إليه(٥).

ومثله: عيينة بيّاع القصب، فقد روى محمد بن عمر عنه(٦)، ولم يذكره سوى الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، لكن بعنوان عتيبة بياع القصب(٧).

---

(١) كامل الزيارات: ١٤١.
(٢) رجال الكشي: ٢٥٢.
(٣) كامل الزيارات: ١٣٢.
(٤) كامل الزيارات: ١٦٠.
(٥) رجال النجاشي: ٤٦.
(٦) كامل الزيارات: ١٤٧. ورجح المعلّق في هامش الكتاب أن يكون الراوي عنه محمد بن أبي عمير.
(٧) رجال الشيخ الطوسي: ٢٦٢. وعلّق في هامشه بأنّ في بعض نسخ الكتاب (عيينة)، كما في كامل الزيارات.

ومثلهما: أم سـعيد الأحمسية، فقد روى أبو داود المسترق عنها، كما روى عنها بعض آخر[١]، ولم يذكرها غير الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام مقتصراً على قوله: (أم سعيد الأحمسية)[٢].

فالـرواة فـي هاتـين الطائفتـين ليسـوا مـن أربـاب تلك الأوصاف، وإلاّ لما جهلوا وأهملـوا؛ لأنّ المراد بكونهم معروفين بالرواية مشهورين بالعلم والحديث عند الإمامية لا عند ابن قولويه وحده، ولم يثبت ذلك لكونهم مهملين ومجهولين عندهم.

رابعـتها: الـرواة الـذين ضـعّفهم الرجاليون وأسقطوهم عن حد الاعتبار، نظير عمرو بن شـمر، فقد روى محمد بن سليمان البزاز عنه[٣]، مع أنّ النجاشي قال عند ترجمته: (ضعيف جـداً، زيّـد أحاديـث في كتب جابر الجعفي، ينسب بعضها إليه، والأمر ملتبس). وقال عند ترجمة جابر الجعفي: (روى عنه جماعة غُمِزَ فيهم وضعّفوا، منهم عمرو بن شمر)[٤].

ويمكـن القـول بأنّ هذه الطائفة المجروحة من الرواة يوجد فيها المشهورون بالعلم؛ لأنّ المنزلة العلمية لا تلازم الوثاقة، ويمكن أن يرى ابن قولويه وثاقتهم وإن جرحهم غيره.

لكن هذا لا يدفع الإشكال عن غير المشهورين بالعلم من المجروحين الذين وردوا فـي أسـناد كـتابه، علـى أنّ المناسـب لتعبيـره بالمعـروفين بالرواية المشهورين بالعلم والحـديث أنّهـم مشـهورون ومعـروفون بـذلك بـين الطائفة بنحوٍ يؤخذ عنهم ويركن إليهم، وهو ينافي شهرة ذمهم والإعراض عنهم.

---

(١) كامل الزيارات: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢) رجال الشيخ الطوسي: ٣٤١.

(٣) كامل الزيارات: ٥١.

(٤) رجال النجاشي: ٩٣، و٢٠٤.

والخلاصـــة: أنّ كثيـراً من أحاديث هذا الكتاب لم يتصف جميع سلسلة رجال أسـانيدها بـتلك الأوصـاف العالية، وهي كونهم ثقات معروفين بالرواية مشهورين بالعلم والحديث، فيكشف ذلك عن إرادة ابن قولويه لخصوص مشايخه فقط.

ونظيره ما ورد في مقدمة كتاب (المقنع) للشيخ الصدوق، حيث قال: (وحذفت الأسـناد منه لئلا يثقل حمله... إذ كان ما أبيّنه فيه في الكتب الأصولية موجوداً مبيّناً عن المشايخ العلماء الفقهاء الثقات ﷺ)[١].

وقـد سـلّم أستاذنا الخوئي هنا اختصاص التوثيق بمشايخ الصدوق، فقال: (فإنّ الشيخ الصـدوق لا يـريد بـذلك أنّ رواة مـا ذكـره فـي كتابه ثقات إلى أن يتصل بالمعصـوم عليه السلام، وإنّما يريد بذلك أنّ مشايخه الثقات قد رووا هذه الروايات، وهو يحكم بصحة ما رواه الثقات الفقهاء وأثبتوه في كتبهم).

واسـتدل علـى ذلـك بــ (أنّ الشـيخ الصـدوق وصف المشايخ بالعلماء الفقهاء الـثقات، وقـلّ مـا يـوجد ذلـك في الروايات في تمام سلسلة السند، فكيف يمكن ادعاء ذلك في جميع ما ذكره في كتابه)[٢].

وهـذا بعينه جارٍ في الأوصاف التي أخذها ابن قولويه في كلامه على ما ذكرناه، فيلزمه القول باختصاص التوثيق بمشايخه، فالتفكيك بين الأوصاف التي أخذها ابن قولويه والأوصاف التي أخذها الصدوق لا نعرف له وجهاً[٣].

---

(١) المقنع: ٥.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٥٢.

(٣) عدل أستاذنا دام ظله عن هذا التفكيك في شهر محرم سنة ١٤١٠هـ، وخص توثيق ابن قولويه بمشايخه فقط؛ وعلله بنظير ما حررته هنا، ولذا أبقيته على حاله.

بالإضافة لما يظهر من القدماء من رعاية حال الشيخ الذي يروون عنه أكثر من رعاية حال من يروي عنه الشيخ، فكأنّ كلّ راوٍ يتعهد بحال شيخه؛ لأنّ تبعته تلحق من يروي عنه بالذات.

ويكشف عن ذلك ما سبق من تصريح النجاشي باجتناب الرواية عن بعض الرواة بالذات لمّا لم يحرز وثاقتهم وإنّما روى عنهم بالواسطة.

ولذا جُرِحَ بعض الرواة في كتب الرجال بأنّه (يروي عن الضعفاء) أو (يروي عن المجاهيل) ونحو ذلك من ألفاظ الجرح. والمراد به الرواية عن الضعفاء أو المجاهيل بدون واسطة، لا الرواية عن المشايخ الثقات مع وجود ضعيف أو مجهول في وسط السند أو آخره.

وهذا المعنى وإن لم يثبت به اعتبار الشيخ مطلقاً وإن لم يوثق أو يمدح تفصيلاً أو إجمالاً؛ لكنّه يُقرّب أن يكون ابن قولويه ناظراً إلى خصوص مشايخه ليخرج من تبعتهم. وهم بعدٍ الشيخ النوري كما يلي:

١ـ والده محمد بن قولويه، الذي أكثر الكشي النقل عنه في رجاله.

٢ـ أبو عبدالرحمن محمد بن أحمد بن الحسين الزعفراني.

٣ـ أبو الفضل محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان الجعفي الكوفي، المعروف بالصابوني.

٤ـ ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني.

٥ـ محمد بن الحسن بن الوليد.

٦ـ محمد بن الحسن بن علي بن مهزيار.

٧ـ أبو العباس محمد بن جعفر بن محمد بن الحسن القرشي البزّاز.

٨ـ محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري القمي.

٩ـ الحسن بن عبدالله بن محمد بن عيسى.

١٠ـ أبو الحسن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي.

١١ـ أخوه علي بن محمد بن قولويه.

١٢ـ أبو القاسم جعفر بن محمد بن إبراهيم بن عبدالله بن موسى بن جعفر الموسوي العلوي.

١٣ـ أبو علي أحمد بن علي بن مهدي بن صدقة الرقّي.

١٤ـ محمد بن عبدالمؤمن المؤدّب القمي.

١٥ـ أبوالحسن علي بن حاتم بن أبي حاتم القزويني.

١٦ـ علي بن محمد بن يعقوب بن إسحاق بن عمار الصيرفي.

١٧ـ أبو الحسن علي بن الحسين السعدآبادي القمي.

١٨ـ أبو علي محمد بن همام بن سهيل الكاتب البغدادي.

١٩ـ أبو محمد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد بن سعد التلعكبري الشيباني.

٢٠ـ القاسم بن محمد بن علي بن إبراهيم الهمداني.

٢١ـ الحسن بن زبرقان الطبري.

٢٢ـ أبو عبدالله الحسين بن محمد بن عامر بن عمران بن أبي بكر الأشعري.

٢٣ـ أبو علي أحمد بن إدريس بن أحمد الأشعري.

٢٤ـ أبو عيسى عبيدالله بن الفضل بن محمد بن هلال الطائي. وفي بعض النسخ عبدالله.

٢٥ـ حكيم بن داود بن حكيم.

٢٦ـ محمد بن الحسين الجوهري.

٢٧ـ محمد بن أحمد بن علي بن يعقوب.

٢٨ـ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يعقوب بن إسحاق بن عمار.

٢٩ـ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يعقوب. ويحتمل اتحاده مع سابقه، بل اتحاد الثلاثة، ويحتمل كونه ابن يعقوب بن شيبة.

٣٠ـ أبو عبدالله الحسين بن علي الزعفراني.

٣١ـ أبو الحسين أحمد بن عبدالله بن علي الناقد.

٣٢ـ أبو الحسن محمد بن عبدالله بن علي.

مشايخ القمي في تفسيره

ومنه توثيق مشائخ علي بن إبراهيم القمي في تفسيره، حيث ورد في مقدمته: (ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب وِلاَيتهم ولا يقبل العمل إلاّ بهم...)[١].

والبحث عن ذلك يكون في جهات:

الأولى: أنّ هذا التفسير من الكتب التي اشتهر نسبتها إلى مؤلفيها، نظير نسبة (الكافي) إلى الكليني، فلا نحتاج في اعتباره إلى وجود طريق صحيح إليه. مضافاً إلى أنّ الشيخ محمد الحر قد ذكر له طريقاً صحيحاً إليه، حيث أحصى في الفائدة الرابعة من خاتمة كتابه (الوسائل) الكتب المعتمدة التي نقل عنها أحاديثه وعدّ منها (تفسير علي بن إبراهيم)، وذكر في الفائدة الخامسة طرقه إلى تلك الكتب، وبعد أن صرح بأنّها متواترة، وأنّ القرائن قامت على صحتها وثبوتها ذكر بعض طرقه المعتبرة إلى الشيخ

---

(١) تفسير القمي: ٤.

الطوسي، وقال: (وقد عرف من ذلك الطريق إلى الكليني والصدوق... وعلي بن إبراهيم... فإنّا نروي كتبهم ورواياتهم بالسند المذكور إليهم أو إلى الشيخ بأسانيده السابقة في طرق (التهذيب) و(الاستبصار)، وفي (الفهرست)، وفي طرق الصدوق السابقة، وغير ذلك إلى المشايخ المذكورين كلهم بطرقهم إلى الأئمة عليهم السلام)[1].

وعليه، فلا يضر ضعف الراوي الذي أملى عليه علي بن إبراهيم هذا التفسير، كما في بعض نسخه الآتية، فإنّ شهرة نسبته إلى مؤلفه، ووجود طريق آخر صحيح إليه يغنيان عن طريق ذلك الراوي.

إنّما الإشكال في أنّ هذا التوثيق الذي نحن بصدده إنّما ورد في مقدمة التفسير، ولا يصح نسبته إلى علي بن إبراهيم إلاّ أن تكون المقدمة من وضعه، ونُسَخُ الكتاب مختلفة في ذلك.

١ـ فالنسخة المطبوعة في إيران سنة (١٣١٥هـ)، والتي في هامشها (تفسير الإمام العسكري عليه السلام) ورد في مقدمتها (ص ٤): (وبالله نستعين وعليه نتوكل، وهو حسبنا ونعم الوكيل، فالقرآن منه ناسخ ومنه منسوخ...).

وهذا ظاهر في أنّ المقدمة صدرت مع ذيها من علي بن إبراهيم نفسه.

٢ـ والنسخة المطبوعة في إيران أيضاً سنة (١٣١٣هـ) ورد في مقدمتها (ص ٦): (وبالله نستعين وعليه نتوكل، وهو حسبنا ونعم الوكيل. قال أبو الحسن علي بن إبراهيم الهاشمي القمّي: فالقرآن منه ناسخ ومنه منسوخ...).

وهذا الفصل بين المقدمة والنسبة إلى علي بن إبراهيم يشعر بأنّ المقدمة ليست

---

(١) وسائل الشيعة ٣٠: ١٧٩، الخاتمة.

من كلامه، وإنّما يبتدئ كلامه من جملة: (فالقرآن منه ناسخ) وإن ورد مثل هذا التعبير في عدة من الكتب مع كون المقدمة بأقلام مصنفيها، فيعبّر المصنف عن نفسه بلفظ: (قال)، وعليه فلا يكون هذا الفصل ضائراً.

٣ـ والنسخة المطبوعة في النجف الأشرف سنة (١٣٨٦هـ) ورد في مقدمتها (ص ٢٧): (حدثني أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: حدثنا أبو الحسن علي بن إبراهيم...).

ومقتضاه أنّ المنسوب إلى علي بن إبراهيم إنّما يبدأ من هنا، وأنّ المقدمة ليست من وضعه. وسياق الكلام ظاهر في أنّها من وضع ذلك الراوي الذي حدثه أبو الفضل العباس ولا نعرفه من هو، كما وأنّ أبا الفضل مجهول الحال لم يرد فيه توثيق أو مدح. وعلى فرض صدور جملة حدثني من أبي الفضل نفسه كما هو مستعمل لدى القدماء، فيختص الإشكال به.

وجاء في مقدمة ناشر هذه النسخة (ص ١٥): (إنّ الراوي الأول الذي أملى عليه علي بن إبراهيم القمي هذا التفسير على ما يتضمنه بعض نسخ هذا التفسير ـ كما في نسختي ـ هو أبو الفضل العباس بن محمد...).

وقال شيخنا الطهراني عند بحثه عن هذا التفسير: (... والتلميذ هو الذي صدّر التفسير باسمه في عامة نسخه الصحيحة التي رأيناها، فإنّ فيها بعد الديباجة والفراغ عن بيان أنواع علوم القرآن ما لفظه: حدثني أبو الفضل العباس بن محمد... قال: حدثنا أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم، قال: حدثني أبي رحمه الله عن محمد بن أبي عمير، عن حماد بن عيسى. ثم ذكر عدة طرق من والد علي بن إبراهيم بن هاشم بعنوان: وقال: حدثني أبي عن فلان عطفاً على قوله الأول: قال: حدثني أبي،

ثم شرع في تفسير البسملة، وأورد الأحاديث بعنوان: قال: وحدثني أبي...)[١].

وما سبق من أنّ وجود الواسطة المجهولة لا يضر في اعتبار الكتاب لا يصلح لإثبات أنّ المقدمة من وضع علي بن إبراهيم نفسه، ونسبة الشيخ محمد بن الحسن الحر والشيخ النوري هذا التوثيق إلى علي بن إبراهيم نشأ إما من اجتهادهما أنّ المقدمة بقلمه، أو من عدم وجود الواسطة في نسختهما. والأول ليس بحجة في حقنا، والثاني يعارضه النسخة الأخرى ذات الواسطة.

نعم، لو ثبت خلو نسخة الشيخ الحر عن تلك الواسطة لأمكن القول باعتبار هذا التوثيق؛ لصحة طريقه إليها، وظهورها في كون المقدمة بقلم علي ابن إبراهيم، وضعف طريق ذات الواسطة كما سبق. لكنّه لم يثبت بعد احتمال وجود الواسطة في نسخته أيضاً، وإنّما اجتهد في إسناد المقدمة إلى علي بن إبراهيم، خصوصاً بعد نقل شيخنا الطهراني كون عامة النسخ الصحيحة مشتملة على تلك الواسطة.

الثانية: على فرض أنّ مقدمة التفسير بقلم علي بن إبراهيم، وأنّ التوثيق صادر عنه، فهل يستفاد منه توثيق جميع سلسلة رواة أحاديث التفسير، أم يختص التوثيق بمشايخ مؤلفه القمي فحسب؟

اختار الأول الشيخ محمد الحر، فقال في الفائدة السادسة من وسائله: (وقد شهد علي ابن إبراهيم أيضاً بثبوت أحاديث تفسيره، وأنّها مرويّة عن الثقات عن الأئمة عليهم السلام...)[٢].

واختار الثاني الشيخ النوري، فقال عند البحث عن إطلاق القدماء لفظ الصحيح

---

(١) الذريعة ٤: ٣٠٣، وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٢ / الفائدة السادسة.

على ما رواه الثقات: ومما يؤيد أيضاً ما ذكرنا أنّهم في مقام ذكر اعتبار ما أرادوا جمعه من الأخبار يقولون: إنها مرويّة عن الثقات. هذا علي ابن إبراهيم قال في أول تفسيره: ونحن ذاكرون ومخبرون... إلى آخر ما سبق.

وقد أشار إلى كلامه هذا بقوله بعده في الفائدة التي عقدها لذكر الثقات والممدوحين: (وقد مر في كلماتنا الإشارة إلى جملة من الأمارات الكلية على الوثاقة التي منها كونه من مشايخ علي بن إبراهيم القمي في تفسيره)[١]، فيدل هذا على أنّ الشيخ النوري قد استفاد من كلام علي بن إبراهيم توثيقه لمشايخه فقط.

وهذا هو الأقرب، فيكون قد روى أحاديث تفسيره عن مشايخه الثقات عن المعصومين عليهم السلام، ويصح هذا التعبير وإن رواها أولئك المشايخ بواسطة رواة آخرين لم يتعهّد هو بوثاقتهم.

ويؤكد ذلك إثباته في تفسيره جملة من الأحاديث المرسلة التي لم يعرف الوسائط فيها كي يوثقهم[٢]. كما روى جملة من الأحاديث عن جماعة من المهملين والمجروحين، نظير عمرو بن شمر[٣] الذي سبق حاله، وإن أمكن القول بأنّ إهمال الراوي وجرحه لا يمنع من أن يكون ثقة بنظر علي بن إبراهيم. ويؤيده ما سبق من عناية الرواة بشيوخهم، فيشخص نظرهم في التوثيق إليهم، ومع الغض عن ذلك، وحصول الشك في إرادة خصوص المشايخ أو جميع الرواة يتعيّن الاقتصار على المشايخ أخذاً بالقدر المتيقن من التوثيق بعد ما لم يكن له ظهور في الجميع.

---

(١) مستدرك الوسائل ٣: ٧٦٥، ٧٧٧.

(٢) انظر: موضوع قرائن الصحة.

(٣) انظر: موضوع الحجة من الأخبار لدى القدماء.

الثالثة: أنّ شيخنا الطهراني قال عند البحث عن هذا التفسير: إنّ المفسّر القمي اقتصـر على خصوص الأحاديث الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام، وروى عن غيره نـادراً، (ولخلـو تفسـيره هذا عن روايات سائر الأئمة عليهم السلام قد عمد تلميذه الآتي (وهـو أبـو الفضـل) والـراوي لهذا التفسير عنه على إدخال بعض روايات الإمام الباقـر عليه السلام التـي أملاهـا على أبي الجارود في أثناء هذا التفسير، وبعض روايات أُخـر عـن سـائر مشايخه، مما يتعلق بتفسير الآية ويناسب ذكرها في ذيل تفسير الآية ولم يكن موجوداً في تفسير علي بن إبراهيم، فأدرجها في أثناء روايات هذا التفسـير تتمـيماً لـه وتكثيـراً لـنفعه، وذلك التصرف وقع منه من أوائل سورة آل عمران إلى آخر القرآن).

وبعـد أن ذكـر الشواهد على ذلك من جملات التفسير نفسه وألمع موجزاً إلى تفسـير أبي الجارود، قال: (وبالجملة: يظهر من هذا الجامع أنّ بناءه على أن يفصل ويميّـز بـين روايات علي بن إبراهيم وروايات تفسير أبي الجارود، بحيث لا يشتبه الأمـر علـى الناظـرين فـي الكـتاب، كمـا أنّـه لا يخفى على أهل الخبرة والاطلاع بالطبقات تمييز مشايخ المفسّر القمي في هذا الكتاب عن مشايخ تلميذه أبي الفضل المذكور في أول الكتاب...)[1].

وعلـيه، فبـناء علـى أنَّ مقدمـة التفسير من وضع علي بن إبراهيم، وأنّ التوثيق صـادر عـنه لا بـد من الاقتصار فيه على رواة الأحاديث التي ثبت صدورها عنه، لا التي أضافها تلميذه أو ترددت بينهما.

---

(١) الذريعة ٤: ٣٠٢، وما بعدها.

رواة أحاديث كتاب (تحف العقول)

ومنه توثيق أحاديث كتاب (تحف العقول) لابن شعبة، حيث قال في مقدمته[١] مخاطباً للشيعة: (بل خذوا ما ورد إليكم عمن فرض الله طاعته عليكم، وتلقوا ما نقله الثقات عن السادات بالسمع والطاعة والانتهاء إليه والعمل به).

وابن شعبة هو الحسن بن علي الحرّاني، وهو من قدماء فقهائنا، وكان معاصراً للشيخ الصدوق الذي توفي سنة (٣٨١هـ)، ويروي عن أبي علي محمد ابن همام المتوفى سنة (٣٣٦هـ)، فهو من أعلام القرن الرابع، وقد أثنى العلماء عليه وعلى كتابه المذكور، منهم الشيخ الحر العاملي، حيث قال: (الشيخ أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة، فاضل، محدّث، جليل له كتاب (تحف العقول عن آل الرسول) حسن كثير الفوائد مشهور)[٢].

وعليه، فذلك التوثيق الصادر عنه على تقدير أن يتم ينفعنا في طائفة كبيرة من الأحاديث، ومنها الحديث الطويل الذي رواه في (ص٢٤٥) من كتابه عن الإمام الصادق عليه السلام في جهات معائش العباد، حيث اشتمل على قواعد يمكن جعلها ضابطة للمكاسب المحلّلة والمحرّمة، ولأجله صدّر به الشيخ البحراني كتاب التجارة من حدائقه، والشيخ الأنصاري كتاب مكاسبه.

لكن الإشكال في ذلك التوثيق: أنّ جميع أحاديث ذلك الكتاب مراسيل، كما اعترف به مؤلفه في مقدمته بقوله: (وأسقطت الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً وإن كان أكثره سماعاً؛ ولأنّ أكثره آداب وحكم تشهد لأنفسها)[٣]. فلم يعرف أنّ أولئك

(١) تحف العقول: ٤.

(٢) أمل الآمل ٢: ٧٤/ ١٩٨.

(٣) تحف العقول: ٣.

الرواة الذين أسقطهم مَنْ هم، ولذا لا يصلح توثيقه هذا لإثبات حجية تلك الأحاديث.

أولاً: أنه سبق في تحقيق بحث (أحاديث الثلاثة) الإشكال في قبول توثيق رواة الأحاديث المرسلة؛ لأنّ الراوي فيها مجهول، فلم يثبت عدم جرحه ليخلص توثيقه عن المعارض، ولذا صرح الشهيد الثاني بأنّه (إذا قال الثقة: حدثني ثقة ولم يبينه لم يكفِ ذلك الإطلاق والتوثيق في العمل بروايته...)(١).

وصرح الوحيد البهبهاني بأنّ الخلاف في الاكتفاء بذلك التوثيق معروف، وإن اكتفى به هو من باب إفادته الظن فراجع.

وثانياً: بناءً على قبول مثل هذا التوثيق، فإنّ الأحاديث الواردة في هذا الكتاب طوائف كثيرة، وقد أحصيتُ خصوص ما رواه عن النبي ﷺ فبلغ (٢٠٠) حديث، (٩) منها في مواعظه وحكمه ﷺ الطوال، (١٩١) في مواعظه وحكمه ﷺ القصار، كما هو ظاهر الكلام، وفَصلَ كل حكمة عن الأخرى. وروى بعده عن كل إمام من المعصومين الأحد عشر عليهم السلام(٢) طائفة من الأحاديث تخصه. وذلك يوجب القطع بأنّ جملة من تلك المجموعة الكبيرة من الأحاديث ضعيفة الإسناد؛ لضعف كثير من الرواة، ولو من أجل تعارض التوثيق والجرح فيهم، وحيث لا مائز بينها وبين غيرها مما هو معتبر السند يسقط الجميع عن حَدّ الاعتبار بمقتضى هذا العلم الإجمالي.

ولعل ابن شعبة يريد بكلامه هذا خصوص المشايخ الذين روى عنهم أحاديث

---

(١) الدراية: ٢٠٠.

(٢) لم يروِ شيئاً من التوقيعات الصادرة عن الإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف، واعتذر عن ذلك بأنّه لم يقع بيده منها ما يخص موضوع كتابه.

كتابه، حيث يظهر من القدماء رعاية حال الشيخ أكثر من رعاية حال بقية رجال السند، فكأنّ كل راوٍ يتعهد بحال شيخه، كما سبق.

رواة أحاديث (مزار ابن المشهدي)

ومنها: توثيق رواة أحاديث كتاب (مزار محمد بن المشهدي)[1]، حيث قال في مقدمته: (فإنّي قد جمعت في كتابي هذا من فنون الزيارات للمشاهد... مما اتصلت به من ثقات الرواة إلى السادات عليهم السلام)[2] وهو ظاهر في توثيق جميع رجال سند الأحاديث المذكورة فيه.

لكنّه يمكن دعوى اختصاص التوثيق بمشايخه فقط، حيث يصدق عليهم أنّهم الثقات الذين اتّصل بواسطتهم بالسادات عليهم السلام، فإنّ سند الأحاديث قبل أن يروي عنهم متصل منهم إلى السادات وهو منفصل، وبعد أن روى عنهم حَدَثَ اتصاله أيضاً بسببهم.

ويؤكد هذه الدعوى أمران:

أحدهما: أنّ المؤلف قد أثبت في مزاره مجموعة كبيرة من الأحاديث المرسلة عن المعصومين عليهم السلام، مثل قوله في (ص ٦): (فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**من أراد سفراً فليسافر في يوم السبت...**»)[3].

كما أثبت فيه مجموعة أخرى من الأحاديث التي رواها عن جماعة لم يدرك

---

(١) وهو مخطوط توجد نسخة منه في مكتبة آية الله الحكيم العامة في النجف الأشرف، وهي التي نقلت عنها.

(٢) المزار (ابن المشهدي): ١٦.

(٣) المزار (ابن المشهدي): ٤٥.

عصرهم، مثل قوله في (ص ٥٩): (وروى أبو القاسم الحسين بن روح [النوبختي])[١]، وقوله في (ص ٦٠): (وروى سلمان الفارسي)[٢].

وأقحم بعض هذه الأحاديث المرسلة بين أحاديث رواها بإسناد ذكره في صدر كلامه، لكنّه غيّر التعبير ليزول الاشتباه، مثل قوله في (ص ٥): (وبالإسناد عن عبدالله ابن سنان قال: قلت للرضا عليه السلام... وفي رواية الحسين بن يسار، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام... وفي رواية زكريا بن آدم القمي عن الرضا عليه السلام ... وبالإسناد عن علي بن إبراهيم الجعفري...)[٣].

فالحديثان الأول والرابع رواهما بالإسناد السابق، والحديثان الثاني والثالث رواهما مرسلين عن صاحبي المعصوم عليه السلام.

فهذه المجموعة الكبيرة من الأحاديث التي أرسلها عن المعصوم عليه السلام أو عن بعض الرواة الذين لم يدركهم لم يُعرف حال الواسطة فيها كي يقال بأنّ توثيقه ناظر إلى جميع سلسلة السند من الرواة.

ثانيهما: أنّ المؤلف قد روى في مزاره جملة من الأحاديث عن جماعة عرفوا في كتب الرجال بالذم والجرح، مثل محمد بن سليمان الديلمي، فقد روى عنه في (ص ٣)[٤]، وقال عنه النجاشي: (ضعيف جداً لا يُعَوّلُ عليه في شيء)[٥].

---

(١) المزار (ابن المشهدي): ١٩٩.

(٢) المزار (ابن المشهدي): ٢٠١.

(٣) المزار (ابن المشهدي): ٣٩ ـ ٤٠.

(٤) المزار (ابن المشهدي): ٣٣.

(٥) رجال النجاشي: ٢٥٨.

كما روى عن جماعة مهملين لم يعرفوا بقدح أو مدح، مثل يونس بن أبي وهب القصري روى عنه في (ص ٤)[١]، ولم يذكر في كتب الرجال، وأظنه متحداً مع يونس بن بهمن الذي ورد فيه ذم، فيكون بهمن هو المكنّى بأبي وهب.

ويمكن القول بأنّ هؤلاء الرواة المجروحين والمهملين ربّما ثَبَتَت وثاقتهم عند ابن المشهدي فشهد بها، فيثبت الأثر في المهملين دون المجروحين؛ لمعارضة الجرح للتوثيق. لكنّه بعيد بعدما أطبق القدماء والمتأخرون على ضعف الرجل وإهماله.

وعلى فرض أنّ ذلك لا يصلح للكشف عن إرادة ابن المشهدي في توثيقه خصوص مشايخه فلا أقل من أنّه يوجب إجماله، فيتردد بين الأمرين فيتعين الأخذ بالقدر المتقين منه، وهم المشايخ فحسب، وسبق اعتناء الراوي بمشايخه الذين يأخذ عنهم لِتَحَمّلِه تبعتهم أكثر من اعتنائه بمن يروي عنه أولئك المشايخ.

وحيث شهد ابن المشهدي بوثاقة مشايخه ناسب جداً إحصاءهم بعدما لم أر مَنْ أحصاهم، وقد بلغوا بإحصائي خمسة عشر شيخاً، وأكتفي بالإشارة إلى مورد واحد روى فيه عن شيخه وإن تعددت روايته عنه، وإليك المشايخ:

مشايخ ابن المشهدي

١، ٢ـ قال في (ص٢): (أخبرني الشيخان الجليلان العالمان أبو محمد عبدالله بن جعفر الدوريستي وأبو الفضل شاذان بن جبرائيل رضي الله عنهما)[٢].

٣ـ وقال في (ص ١٠): (زيارة أخرى له عليه السلام أملاها عليَّ النصير أدام الله عزه...)[٣].

---

(١) المزار (ابن المشهدي): ٣٦.

(٢) المزار (ابن المشهدي): ١٠.

(٣) المزار (ابن المشهدي): ٥٨.

٤ـ وقال في (ص٣١): (أخبرني الشيخ الجليل المقري مسلم بن نجم المعروف بابن الأخت[١] البزاز الكوفي الزيدي إملاءً من لفظه)[٢].

٥ـ وقال في (ص٣٢): (وأخبرني الفقيه الجليل العالم عز الدين أبو المكارم حمزة بن زهرة الحسيني الحلبي)[٣].

٦ـ وقال في (ص٣٣): (وأخبرني السيد الأجل العالم عبدالحميد بن التقي عبدالله بن أسامة العلوي الحسيني ﷺ)[٤].

٧، ٨ ـ وقال في (ص ٣٦): (أخبرني الشيخان الجليلان الفاضلان أبو البقاء هبة الله بن هبة، وأبو الخير سعد بن أبي الحسن الفرّاء رضي الله عنهما)[٥].

وقد وقع التحريف في الكتاب في لفظ: (ابن هبة) والصحيح (ابن نما)، كما صرح به المؤلف بقوله في (ص ١٤٤): (زيارة... أخبرني بها الفقيه العالم أبو البقاء هبة الله بن نما ﷺ في شهر رمضان بداره في الحلة بلد الجامعين سنة تسع وستين وخمسمائة...)[٦].

٩ـ وقال في (ص ٨٤): (أخبرني بهذه الزيارة الشريف الأجل العالم أبو جعفر محمد المعروف بابن الحمد النحوي)[٧].

---

(١) ورد هذا اللفظ في الأصل بالحاء المهملة.

(٢) المزار (ابن المشهدي): ١٢٠.

(٣) المزار (ابن المشهدي): ١٢٠.

(٤) المزار (ابن المشهدي): ١٢٦.

(٥) المزار (ابن المشهدي): ١٣٢.

(٦) المزار (ابن المشهدي): ٤٣٤.

(٧) المزار (ابن المشهدي): ٢٦٣.

١٠ـ وقال في (ص ١٥٨): (أخبرنا الشيخ الفقيه العالم عماد الدين محمد بن أبي القاسم الطبري قراءة عليه وأنا أسمع في شهور سنة ثلاث وخمسين وخمسمائة بمشهد مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه، عن الشيخ المفيد أبي علي الحسن ابن محمد، عن والده الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي)(١).

ويكشف هذا وغيره أيضاً عن أنّ ابن المشهدي يروي عن ولد الشيخ الطوسي بواسطة واحدة.

١١، ١٢ـ وقال في (ص ١٦٢): (أخبرني الشريف العالم الجليل أبو الفتح محمد ابن محمد بن الجعفرية أدام الله عِزّهُ قال: أخبرني الشيخ الفقيه عماد الدين محمد ابن أبي القاسم الطبري، عن الشيخ أبي علي الحسن بن محمد الطوسي. وأخبرني عالياً الشيخ الفقيه أبو عبدالله الحسين بن هبة بن رطبة رحمه الله، قال: أخبرني شيخي المفيد أبو علي الحسن بن محمد الطوسي)(٢).

وجملة: (وأخبرني عالياً) من كلام ابن المشهدي، فيكون قد روى هذا الحديث أولاً عن أبي علي الطوسي بواسطتين، وثانياً بواسطة واحدة، ولذا وصف السند بقوله (عالياً)؛ لأنّ السند ذا الواسطة الواحدة أعلى من ذي الواسطتين، وعلو الإسناد مما يتنافس فيه المحدّثون، وعليه يكون الحسين بن هبة ابن رطبة شيخ ابن المشهدي كمحمد بن محمد بن الجعفرية.

١٣ـ وقال في (ص ١٧٣): (أخبرني الشيخان الأجلان العالمان الفقيهان أبو محمد عربي بن مسافر العبادي، وهبة الله بن علي بن حمدون بن نما رحمه الله

(١) المزار (ابن المشهدي): ٤٧٣.

(٢) المزار (ابن المشهدي): ٤٨٥.

قراءة عليهما)[١]، وهبة الله هو شيخه السابع السابق الذكر.

١٤ـ وقال في (ص ١٨٠): (وأخبرني الشيخ الفقيه أبو عبدالله محمد بن علي ابن شهرآشوب المازندراني السروي)[٢].

١٥ـ وقال في (٢١٧): (زيارة أم القائم ـ صلوات الله عليها ـ أملاها عليَّ رجل من البحرين سمعته يزور بها)[٣]، ولا نعرف من هو ذلك الرجل.

وروى عن شخصين آخرين يمكن ملاقاته لهما، فقال في (ص ١٩٠): (قال محمد بن علي بن أبي قرة: نقلت من كتاب أبي جعفر محمد بن الحسين بن سفيان البزوفري هذا الدعاء، وذكر فيه أنّ الدعاء لصاحب الزمان ـ صلوات الله عليه ـ وعجّل فرجه وفرجنا به)[٤].

وقال في (١٩٤): (قال أبو علي الحسن بن أشناس: أخبرنا أبو محمد عبدالله ابن محمد الدعلجي، قال: أخبرنا أبو الحسين حمزة بن محمد بن الحسن بن شبيب، قال: عرّفنا أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم، قال: شكوت إلى أبي جعفر محمد عثمان شوقي إلى رؤية مولانا عليه السلام)[٥].

ونقله عن هذين الشخصين بلفظ (قال) يناسب ما نقله عن غير مشايخه من الرواة، حيث جرى دأبه عند النقل عن مشايخه أن يعبر تارة بلفظ: (حَدَّثني)، وأخرى بلفظ: (أخبرني)، وثالثة بلفظ: (أملى عليَّ).

---

(١) المزار (ابن المشهدي): ٥٢٣.
(٢) المزار (ابن المشهدي): ٥٤٤.
(٣) المزار (ابن المشهدي): ٦٦٠.
(٤) المزار (ابن المشهدي): ٥٧٣.
(٥) المزار (ابن المشهدي): ٥٨٥.

يبقى البحث في تعيين ابن المشهدي مؤلِّف (المزار)؛ لأنّ الملّقب بذلك اثنان:

أحدهما: محمد بن إسماعيل الحسيني المشهدي، ذكره الشيخ محمد بن الحسن الحر في كتابه (أمل الآمل) وقال عنه: (فقيه، محدّث، ثقة. قرأ على الشيخ الإمام محيي الدين الحسين بن المظفر الحمداني، قاله منتجب الدين...).

ثانيهما: محمد بن جعفر المشهدي، ذكره الشيخ الحر أيضاً في كتابه المذكور، وقال عنه: (كان فاضلاً محدثاً صدوقاً، له كتب. يروي عن شاذان بن جبرائيل القمي)[1].

وروايته عن شاذان قرينة على أنّه مؤلِّف (المزار)، حيث سبق أنّه شيخه الثاني فيه، ولو كان الأول يروي عن شاذان أيضاً لما صلحت روايته عنه مائزاً بينهما، كما هو الظاهر من كلام الشيخ الحر.

وأكد ذلك الشيخ النوري بقوله: (والذي أعتقده أنّه من مؤلفات محمد بن جعفر المشهدي). وقال: إنّ الأول (مذكور في كتب الأصحاب بكنيته أبي البركات، ولقبه ناصح الدين، وبالامامة والسيادة معروف بها، لا بعنوان المشهدي، بخلاف صاحب (المزار) فإنّه معروف به لا غير...).

وعدّه في جملة مشايخ هبة الله بن نما الحلي شيخ المحقق الحلي، وقال فيه: (الشيخ الجليل السعيد المتبحّر أبو عبدالله محمد بن جعفر بن علي بن جعفر المشهدي الحائري المعروف بمحمد بن المشهدي وابن المشهدي مؤلف (المزار) المشهور الذي اعتمد عليه أصحابنا الأبرار، الملقب بـ(المزار الكبير) في (بحار الأنوار)...)[2].

---

(١) أمل الآمل ٢: ٤٩٧ ـ ٤٩٨.

(٢) مستدرك الوسائل ٣: ٣٦٨ ـ ٤٧٧.

عدالة الصحابة

ومنه: ما اشتهر بينَ العامّة من تعديل جميع صحابة النبي ﷺ، وقبول أحاديثهم أجمع بلا خضوع لقواعد الجرح والتعديل، وأصول العمل بالحديث. وخالف جماعة منهم في ذلك.

قال الآمدي: (اتفق الجمهور من الأئمة على عدالة الصحابة.

وقال قوم: إنّ حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية.

ومنهم من قال: إنّهم لم يزالوا عدولاً إلى ما وقع من الاختلاف والفتن فيما بينهم، وبعد ذلك فلابدّ من البحث في العدالة عن الراوي أو الشاهد منهم إذا لم يكن ظاهر العدالة.

ومنهم من قال: بأنّ كل من قاتل علياً عالماً منهم فهو فاسق مردود الرواية والشهادة؛ لخروجهم عن[1] الإمام الحق.

ومنهم من قال بردّ رواية الكل وشهادتهم؛ لأنّ أحد الفريقين فاسق وهو غير معلوم ولا معين.

ومنهم من قال بقبول رواية كل واحد منهم وشهادته إذا انفرد؛ لأنّ الأصل فيه العدالة، وقد شككنا في فسقه، ولا يقبل ذلك منه مع مخالفة غيره؛ لتحقق فسق أحدهما من غير تعيين)[2].

---

(١) هكذا ورد في المصدر، والظاهر أنّ الصحيح لفظ (على)؛ لأنّ معنى (خرج عليه) في اللغة برز لقتاله، وهو المناسب للسياق.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٢: ١٠٢.

ورتب ابن الصلاح على أصالة العدالة في الصحابة حجية ما يرسله الصحابي من الأحاديث، فقال: (ثم إنّا لم نعد في أنواع المرسل ونحوه ما يسمّى في أصول الفقه: مرسل الصحابي، مثل ما يرويه ابن عباس وغيره من أحداث الصحابة عن الرسول ﷺ ولم يسمعوه منه؛ لأنّ ذلك في حكم الموصول المسند، لأنّ روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابي غير قادحة؛ لأنّ الصحابة كلهم عدول، والله أعلم)(١).

وإنّما خص الحكم بما لو كان المرسل صحابياً باعتبار أنّه لا يروي إلا عن صحابي آخر، والعبرة في الواقع بكون الواسطة بين المرسل والنبي ﷺ صحابياً وإن لم يكن المرسل صحابياً، فلو أرسل التابعي الثقة حديثاً عن النبي ﷺ وكان الواسطة صحابياً فهو حجة وإن لم يعرف ذلك الصحابي.

ولم يثبت هذا الأصل عند الإمامية، ولذا بحثوا عن أحوال الصحابة وأخضَعوا أحاديثهم لأصول الجرح والتعديل صيانة للسُنّة الشريفة من الدخيل، فإنّها التي يجب رعايتها دون الصحبة غير العاصمة للصاحب من الزلل والخطأ وإن كانت في نفسها فضيلة له.

يقول ابن الصلاح تحت عنوان: (معرفة الثقات والضعفاء من رواة الحديث): (... فالكلام فيه جرحاً وتعديلاً متقدم ثابت عن رسول الله ﷺ، ثم عن كثير من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، وجوّز ذلك صوناً للشريعة ونفياً للخطأ والكذب عليها. وكما جاز الجرح في الشهود جاز في الرواة. ورويتُ عن أبي بكر بن خَلاد، قال: قلت ليحيى بن سعيد: أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم

---

(١) علوم الحديث: ٥٠.

خصماءك عند الله يوم القيامة؟ فقال: لئن يكونوا خصمائي أحب إلي من أن يكون خصمي رسول الله ﷺ يقول لي: لمَ لَمْ تذُب الكذب عن حديثي؟!)[١].

وهذا جارٍ في الصحابة وغيرهم؛ ولذا لزم النظر في دليل التعديل وإن هوّل بعض أهل السنة النقاش فيه، لكن الحق وسنة الرسول ﷺ أحق بالاتباع والرعاية.

دليل التعديل ونقاشه

استدل الآمدي[٢] وابن الصلاح[٣] وغيرهما ببعض الآيات والأحاديث. لكنّها لا تصلح لإثباته؛ أمّا الآيات الكريمة[٤] فهي:

١ـ قوله تعالى في سورة الفتح: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إذ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[٥].

٢ـ وقوله في السورة نفسها: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً﴾[٦].

فالأول مختص بأهل بيعة الشجرة، والثاني مطلق في نفسه لكنّه مذيل بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾[٧]، فإنّ وعد الله تعالى بالمغفرة والأجر العظيم لأولئك الصحابة مختص بمن ثبت منهم على الإيمان

---

(١) علوم الحديث: ٢٤٩.
(٢) الإحكام ٢: ٨٢.
(٣) علوم الحديث: ٢٦٤.
(٤) تعرّض الآمدي وابن الصلاح لبعضها، وأضاف غيرهما إليه الباقي.
(٥) الفتح: ١٨.
(٦) الفتح: ٢٩.
(٧) الفتح: ٢٩.

والطاعة، فلا إطلاق لصدر الآية وما قبلها، فتكون (من) في ﴿مِنْهُم﴾ للتبعيض.

لكنّهم قالوا: إنّها هنا للتبيين. وهو مع كونه مرجوحاً بلحاظ الظهور وسبك الكلام، فقد أنكر جماعة من النحاة استعمال لفظ (من) للتبيين، نقله عنهم ابن هشام وإن اختار هو صحة استعمالها فيه، وأنّه الأكثر بعد لفظي: (ما) و(مهما) لإفراط إبهامهما[١].

ومع الغض عن ذلك فالوارد قبل الآيتين الكريمتين قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّما يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾[٢]، فاشترط في حصول الأجر الوفاء بتلك البيعة وعدم نكثها، ويلازمه اشتراط ذلك في الرضا، فلا إطلاق فيه، وقد نصّ على ذلك القمي في تفسيره[٣].

وقال السيوطي: (وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله: ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾[٤]، قال: إنّما أُنزِلَت السكينة على من علم منه الوفاء)[٥]، فيخصص به الإطلاق.

٣ـ وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾[٦] باعتبار أنّ الوسط بمعنى العدل.

---

(١) مغني اللبيب ٢: ١٤.

(٢) الفتح: ١٠.

(٣) انظر: تفسير القمي: ٦٣٦.

(٤) الفتح: ١٨.

(٥) الدر المنثور ٦: ٧٤.

(٦) البقرة: ١٤٣.

لكنّه مذيّل بقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ**﴾[١]، والانقلاب هو الارتداد عن الإيمان، وهو منافٍ لذلك الأصل، قال الزمخشري في تفسير الآية: وما رددناك إلى القبلة التي كنت عليها أولاً بمكة إلا امتحاناً للناس وابتلاءً؛ لنعلم الثابت على الإسلام الصادق فيه ممن هو على حرف ينكص على عقبيه لقلقه فيرتد...[٢].

ومع الغض عن ذلك فإنّ ظاهر لفظ الأمة شموله لجميع المسلمين لا خصوص الصحابة، وفي حديث ابن عمر تصريح بذلك، حيث قال: (والوسط أمّة محمد جميعاً)[٣]. ولا شبهة في أنّهم لم يكونوا بأجمعهم عدولاً فلابدّ من التخصيص.

وجاء في حديث حبان بن أبي جبلة، قال: «**بلغني أنّه ترفع أمة محمد ﷺ على كوم بين يدي الله تشهد للرسل على أممها بالبلاغ، فإنّما يشهد منهم يومئذ من لم يكن في قَلْبِهِ إحنة على أخيه المسلم**»[٤].

وفي حديث أبي الدرداء قال رسول الله ﷺ: «**لا يكون اللعّانون شهداء ولا شفعاء يوم القيامة**»[٥].

وعلّق الشيخ الطوسي على هذه الآية بقوله: (على أنّ الأمة إن أريد بها جميع الأمة

---

(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) الكشاف ١: ١٥٠.

(٣) الدر المنثور ١: ١٤٤.

(٤) الدر المنثور ١: ٣٥٢.

(٥) الدر المنثور ١: ١٤٦.

فقد بينا أنّ فيها كثيراً ممن يُحْكَم بفسقه بل بكفره، فلا يجوز حملها على الجميع. وإن خَصّوها بالمؤمنين العدول لنا أن نخصّها بجماعة كل واحد منهم موصوف بما وصفنا به جماعتهم، وهم الأئمة المعصومون من آل الرسول ﷺ...)[١].

وجاء في أحاديث الأئمة عليهم السلام تصريح بأنّهم المعنيّون بالأمة والشهداء في هذه الآية، فروى بريد بن معاوية العجلي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**نحن الأمة الوسط، ونحن شهداء الله على خلقه، وحجته في أرضه**»[٢].

وفي حديث آخر: «**إلينا يرجع الغالي، وبنا يلحق المقصّر**»[٣]، وهو المناسب لمعنى الوسط، فإنّه المتخلّل بين الطرفين، لا إلى هذا ولا إلى ذاك.

٤ـ وقوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾[٤].

وهو كسابقه ظاهر في نفسه في شموله لجميع الأمة الإسلامية، وبما أنّ فيها الخارجين عن حدود الشرع الآمرين بالمنكر الناهين عن المعروف، فيتعين تخصيصه بمن قام بالشرائط المطلوبة في حصول ذلك الوصف، على أنّ السيوطي قد أخرج في تفسيره عدّة من الأحاديث تحول دون الاستدلال به على ذلك الأصل:

أحدها: قول النبي ﷺ: «**وجعلت أمتي خير الأمم**»[٥]. ونظيره غيره، وهو شامل لجميع الأمة الإسلامية، فيتعين فيه التخصيص كما سبق.

---

(١) التبيان ٢: ٨.

(٢) مجمع البيان ١: ٤١٥.

(٣) مجمع البيان ١: ٢٢٤.

(٤) آل عمران: ١١٠.

(٥) الجامع الصغير ١: ١٧٦.

ثانيها: أنّ المراد بالأمة الذين هاجروا مع النبي ﷺ إلى المدينة.

ثالثها: أنّهم خاصة أصحاب النبي ﷺ.

رابعها: أنّهم خمسة من الصحابة فقط.

خامسها: أنّهم أهل بيت النبي ﷺ خاصة.

سادسها: أنّ مدح الأمة بكونها خير الأمم مشروط بأن يؤمنوا بالله ويأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر. وعليه فمن لم يقم بهذا الشرط لا تشمله الآية الكريمة؛ رُوي ذلك عن مجاهد. وروي عن الخليفة الثاني أنّه قال بعد أن قرأ هذا الآية: (مَن سرّه أن يكون من تلكم الأمة فليؤدّ شرط الله منها).

سابعها: أنّ المراد بالآية: (خير الناس للناس، تأتون بهم في السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام). ونظيره حديث آخر، فيكون معنى الآية الكريمة أنّ دخول الناس في الإسلام إنّما كان بفضل جهاد المسلمين، فكانوا خيراً لأولئك الناس[١].

٥ـ قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾[٢].

ولم أدرِ كيف صح الاستدلال بهذه الآية وما سبق من الآيات على ذلك الأصل المزعوم مع أنّه ورد متصلاً بها قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾[٣]. وهو صريح في وجود جماعة من الصحابة منافقين لا مائز بينهم وبين غيرهم؟!

---

(١) الدر المنثور ٢: ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) التوبة: ١٠٠.

(٣) التوبة: ١٠١.

وكم لهذه الآية من نظائر نزلت في شأن المنافقين، منها قوله تعالى: ﴿الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُواْ حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[١].

وقوله: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُوراً﴾[٢]، ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً ۞ مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً﴾[٣]. بل نزلت فيهم سورة سمّيت بهم، وافتتحت بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ۞ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاء مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٤].

وقد عانى النبي ﷺ من أولئك المنافقين ألوان المحن والأذى، حتى ائتمروا عليه عندما رجع من غزوة تبوك وأرادوا أن ينفّروا ناقته فيطرحوه من العقبة، وكان حذيفة بن اليمان يقود الناقة وعمّار يسوقها فشاهد أولئك المنافقين، وضرب عمّار وجوه رواحلهم[٥].

قال ابن عبد البرّ: وكان عمر بن الخطاب يسأل حذيفة (عن المنافقين، وهو معروف في الصحابة بصاحب سرّ رسول الله ﷺ، وكان عمر ينظر إليه عند موت مَن مات منهم، فإن لم يشهد جنازته حذيفة لم يشهدها عمر)[٦].

---

(١) التوبة: ٩٨.
(٢) الأحزاب: ١٢.
(٣) الأحزاب: ٦٠ ـ ٦١.
(٤) المنافقون: ١ ـ ٢.
(٥) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٤٥٣.
(٦) الاستيعاب ١: ٣٣٥.

ونـصّ المؤرخون وأهل السير على أنّهم أجهروا بالعداء في غزوة أحد فانخزل عـن الجـيش عـبدالله بن أُبيّ ومعه جماعة بلغوا ثلاثمائة رجلاً وكانوا يؤلّفون ثلث جيش الغـزوة تقريباً، وهو القائل في وقعة بني المصطلق: ﴿لَئِن رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ﴾[١].

ولـم يكـن المسـلمون يعـرفون جميع أولئك المنافقين؛ ولذا قال السيوطي: (وأخرج الترمذي[٢] عن أبي سعيد الخدري، قال: كنا نعرف المنافقين ببغضهم علياً عليه السلام)[٣].

وهـل يصـح بعـد ثـبوت الـنفاق المنـبث بين جماعة كبيرة من الصحابة أن يُحكم بعَدالَـتهم أجمـع؟ ومَـن سَبَرَ القرآن الكريم وجد فيه الكثير مما ينافي هذا الأصل، فإنّ حديث الإفك الذي جاء به عصبة من الصحابة معلوم، ونزلت في شأنه وتوبيخ الجائين بـه عـدة من الآيات الكريمة، فقال الزمخشري: إنّها ثماني عشرة آية، أولها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَـاؤُوا بِالإِفْـكِ عُصْـبَةٌ مِّـنكُمْ لا تَحْسَـبُوهُ شَـراً لَكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٤].

وقـال أيضـاً: (الإفك: أبلغ ما يكون من الكذب والافتراء. وقيل: هو البهتان لا تشعر به حتـى يفجأك... والمراد به ما أفك به على عائشة ـ رضي الله عنها ـ والعصبة: الجماعة من العشـرة إلـى الأربعـين... وهـم عبدالله بن أُبيّ رأس النفاق، وزيد بن رفاعة، وحسان بن ثابت، ومسطح بن أثاثة، وحمنة بنت جحش، ومن ساعدهم...)[٥].

---

(١) المنافقون: ٨.

(٢) سنن الترمذي ٥: ٣٧١٧/٥٩٣.

(٣) تاريخ الخلفاء: ١٧٠.

(٤) النور: ١١.

(٥) الكشاف ٣: ١٧١.

أما الوليد بن عقبة بن أبي معيط ـ وهو صحابي أيضاً ـ فقد أخبر النبي ﷺ عن منع بني المصطلق أو خصوص الحرث بن ضرار للزكاة، ولم يكونوا في الواقع مانعين، فنزلت فيه الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾(١). وأطبق المفسّرون وعلماء السير على نزولها فيه(٢).

والمخاطب بها جميع المسلمين، فتدل بوضوح على أنّه لا فرق بين الصحابي وغيره في عدم حجية خبره، ولزوم التبين فيه لو كان فاسقاً.

وعلّق الزمخشري عليها بقوله: (كأنّه قال: أي فاسق جاءكم بأي نبأ فتوقفوا فيه، وتَطَلَّبوا بيان الأمر وانكشاف الحقيقة، ولا تعتمدوا قول الفاسق؛ لأنّ من لا يتحامى جنس الفسوق لا يتحامى الكذب الذي هو نوع منه).

وقال بعد ذكر الآية: (بعث رسول الله ـ صلى الله عليه [وآله] وسلم ـ الوليد بن عقبة أخا عثمان لأمّه ـ وهو الذي ولاّه عثمان الكوفة بعد سعد ابن أبي وقاص، فصلى بالناس وهو سكران صلاة الفجر أربعاً، ثم قال: هل أزيدكم؟ فعزله عثمان عنهم ـ مصدّقاً إلى بني المصطلق...)(٣).

ومن هنا يعلم حال الأحاديث الواردة في مدح الصحابة(٤)، فلا يمكن القول

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) منهم الواحدي في أسباب النزول: ٢٩١، فقد روى في نزول الآية في الوليد حديثين، أحدهما هو المشهور بين المسلمين.

(٣) الكشاف ٤: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٤) إنّ عمدة تلك الأحاديث ما نسبوه إلى النبي ﷺ: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم). لكنّه لم تثبت صحته، وقد استوفى الألباني البحث عنه سنداً ومتناً وأثبت عن أكابر المحدثين وأهل العلم أنّه بجميع طرقه ومتونه موضوع، وأنّ رواته ضعفاء، انظر: كتاب (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة) ١: ٧٣، وما بعدها.

بشمولها لكل صحابي بعد صراحة تلك الآيات الكريمة ونظائرها بوجود جماعة في الصحابة لا يرضى الإسلام عقائدهم وأعمالهم، كالمنافقين وضعفاء الإيمان القابلين للارتداد بأدنى شبهة تعرض لهم، وأهل الإفك والافتراء المتجاسرين على حرم صاحب الرسالة، والفاسق الذي يجب التبين في خبره ونظائره.

ومن سَبَرَ صحاح أهل السنة وجد فيها الكثير من الأحاديث الصريحة في بطلان ذلك الأصل.

منها: ما رواه البخاري ومسلم عن سهل بن سعد: (إنّ رسول الله ﷺ قال: «**أنا فرطكم على الحوض، من مرّ عليّ شَرِب، ومن شَرِب لم يظمأ أبداً، لَيَرِدَنّ عَليّ أقوام أعرفهم ويعرفوني ثم يحال بيني وبينهم، فأقول: إنّهم منّي. فيقال: لا تدري ما أحدثوا بعدك. فأقول: سحقاً سحقاً لمن غيّر بعدي**»)(١).

ومنها: ما رواه البخاري عنه ﷺ أنّه قال: «**بينا أنا قائم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلمّ(٢). فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله! قلت: وما شأنهم؟ قال: إنّهم ارتدّوا بعدك على أدبارهم القهقرى، فلا أراه يخلص منهم إلاّ مثل همل النعم**»(٣).

ومن نظر إلى أعمال بعض الصحابة جزم ببطلان هذا الأصل، فهذا سَمرَة ابن جُندَب قد اشتهر عناده للنبي ﷺ وتعنته معه في قصة عذقه مع الأنصاري حتى قال له النبي ﷺ: «**أنت مُضارّ**». وقال كلمته المشهورة: «**لا ضرر ولا ضرار**»(٤).

---

(١) انظر: صحيح البخاري ٩: ٨٣ ـ ٨٤/ ٣. صحيح مسلم ١: ١٥٠ ـ ١٥١، و٧: ٦٦.

(٢) هلم في لغة الحجاز يستوي فيها المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث، فهي اسم فعل وفاعله ضمير مستتر تقديره في هذا الحديث أنتم؛ لأنّ المخاطبين بها إنّما هم الزمرة.

(٣) انظر: التاج الجامع للأصول ٥: ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٤) سيأتي في الجزء الثاني إثبات هذه القصة عند البحث عن هذا الحديث الشريف.

وروى الكليني بسنده عن أبي بصير عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: أنّ «... **ناقة رسول الله صلى الله عليه وآله القصواء... أدخلت رأسها في خباء سَمرَة بن جندب فتناول عَنَزَة**[١] **فضرب بها رأسها فشجّها، فخرجت إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكته**»[٢].

وروى الطبري بسنده عن محمد بن سليم، قال: (سألت أنس بن سيرين: هل كان سَمرَة قتل أحداً؟ قال: وهل يُحْصى من قتل سَمرَة بن جندب؟ استخلفه زياد على البصرة وأتى الكوفة، فجاء وقد قتل ثمانية آلاف من الناس، فقال له: هل تخاف أن تكون قد قتلت أحداً بريئاً؟ قال: لو قتلْتُ إليهم مثلهم ما خشيت).

وروى بسنده عن أبي سوار العدوي، قال: (قتل سمرة من قومي في غداة سبعة وأربعين رجلاً قد جمع القرآن)[٣].

وروى ابن أبي الحديد عن شيخه أبي جعفر، أنّه قال: (وقد روي أنّ معاوية بذل لسَمرة بن جُندَب مائة ألف درهم حتى يروي أنّ هذه الآية نزلت في علي ابن أبي طالب عليه السلام: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾[٤]، وأنّ الآية الثانية نزلت في ابن ملجم، وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللّهِ﴾[٥]. فلم يقبل، فبذل له مائتي ألف درهم فلم يقبل، فبذل له ثلاثمائة ألف فلم يقبل، فبذل له أربعمائة ألف فقبل وروى ذلك[٦].

---

(١) قال الجوهري في صحاحه: العَنَزَة ـ بالتحريك ـ: أطول من العصا وأقصر من الرمح، وفيه زُجّ كزج الرمح. الصحاح ٣: ٨٨٧ ـ عَنَزَ.

(٢) الكافي ٨: ٣٣٢.

(٣) تاريخ الطبري ٥: ٢٣٦.

(٤) البقرة: ٢٠٤.

(٥) البقرة: ٢٠٧.

(٦) شرح نهج البلاغة ٤: ٧٣.

وكـم له في الصحابة من نظائر أجهروا في تعدي حدود الشرع، وخرق نواميس الإنسانية، كَبُسْر بن أُرْطاة الذي سَفَكَ دماء المسلمين ظلماً، وقتل طفلي عبيدالله بن العباس باليَمَن.

ولذا نقل ابن عبدالبر قَوْلَ يحيى بن معين: (كان بُسْر بن أرطاة رجل سوء). وعلّق عليه أبو عمرو بقوله: (ذلك لأمور عظام ركبها في الإسلام فيما نقله أهل الأخبار والحديث أيضاً من ذبحه ابني عبيدالله بن العباس...).

ونقل أيضاً قول الدارقطني فيه: (له صحبة ولم تكن له استقامة بعد النبي ﷺ...)[١].

وما أحسنه من تعبير، إذ لا ملازمة بين الصحبة والاستقامة، أي العدالة.

ومـن نظـر إلـى سـيرة المسلمين في صدر الإسلام لم يجد لهذا الأصل أيَّ أثر يذكـر، فكـان الخلفـاء يعاملـون الصـحابة معاملـة سائر المسلمين بإجراء الحدود والتعزيـرات عـندما يصدُرُ منهم ما يدعو إليها، ولم تمنعهم صحبتهم عنه، وقد حدَّ وعـزّر الخلـيفة الثاني بدرّته جماعة منهم، وحاول إجراء الحد على خالد بن الوليد لما قتل مالك بن نويرة وأصحابه وهم مسلمون ظلماً، وفجر بزوجته ليلة قتله في قصته المشـهورة مـع بنـي حنـيفة، والتـي رواهـا المؤرخون وأهل السير[٢]، وأشار إليها أبو فراس الحمداني في قصيدة له بقوله:

وجـرّت مـنايا مالـك بـن نويـرة عقيلـتُه الحسـناء أيـام خالـد[٣]

وإنّما حَدَثَ هذا الأصل في عَصْرٍ متأخر سداً لباب البحث والتمحيص عن حال

(١) الاستيعاب ١: ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) تاريخ الطبري ٣: ٢٧٨.

(٣) يتيمة الدهر ١: ٩٧.

الصحابة وأحاديثهم، كسدّ باب الاجتهاد، ونتج عنه اختلاط الصحيح بالسقيم، وهضم حقوق جماعة على حساب آخرين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

توثيقات المتأخرين

سبق البحث[١] في أنّ توثيق الرجالي لراوٍ شَهادةٌ منه بوثاقته، فيعتبر استناده إلى الحِس، ويكفينا احتمال ذلك، فلا يقبل الحدسيُّ منه. ومن هنا نشأ الإشكال في قبول التوثيقات الصادرة عن المتأخرين كالعلامة ونظائره بدعوى ضعف احتمال الحسّ فيها؛ لفصل الزمن الطويل بينهم وبين مَنْ وثّقوه من الرواة، فيبتني توثيقهم على اجتهادات حدسية؛ إذ لو كان هناك طريق حسي معتبر للتوثيق لاطّلعَ عليه القدماء كالشيخ الطوسي ونظائره. وعلى ذلك بنى أستاذنا المحقق الخوئي فردّ توثيقات المتأخرين مطلقاً.

لكنّه ضعيف؛ لوجود احتمال الطريق الحِسّي المعتبر فيها، إذ كم استدرك المتأخرون على القدماء أموراً فاتتهم؛ ولذا قال الشهيد الثاني: (... ولكن ينبغي للمائز في هذه الصناعة... تدبّر ما ذكروه ومراعاة ما قرروه، فلعله يظفر بكثير مما أهملوه، ويطلع على توجيه في القدح والمدح قد أغفلوه، كما اطلعنا عليه كثيراً ونبّهنا عليه في مواضع كثيرة وضعناها على كتب القوم...)[٢].

وسبق أنّ كُتُبَ القدماء الرجالية ـ غير الأصول ـ كثيرة فيمكن وصول بعضها إلى العلامة ونظائره بطريق معتبر، فاعتمدوا عليها في التوثيق والتضعيف، كما وصلت إليهم بعض كُتُب الأحاديث التي ألّفها أصحاب المعصومين عليهم السلام،

---

(١) انظر: موضوع حول تزكية الراوي.

(٢) الدراية (الشهيد الثاني): ٦٣.

وسبق تصريح المحقق الحلي بأنّ كتاب يونس بن عبدالرحمن والفضل بن شاذان كانا عنده ونقل منهما الأحاديث، بالإضافة لما عرفته من حال أصولنا الرجالية، وعدم وجود كتاب فيها يكشف عن حال جميع رواة أحاديثنا مدحاً وجرحاً وتوثيقاً وتضعيفاً؛ ليصح القول بأنّ إهمالها لتوثيق راوٍ دليل على عدم وجود الطريق المعتبر إلى توثيقه، بل يلزم من ذلك الإشكال في توثيق الشيخ الطوسي لراوٍ ذكره النجاشي فلم يوثّقه وبالعكس، حيث يمكن القول بأنّه لو وجد طريق معتبر لتوثيقه لاطلع عليه الآخر. نعم، لو ذكر الموثّق مدرك التوثيق ولم نَرَهُ مدركاً لا نَقْبل توثيقه كما في القدماء.

وللسيد بحر العلوم كلام متين عند البحث عن وثاقة إبراهيم بن هاشم، حيث قال: (الثاني: توثيق كثير من المتأخرين، كما سبق النقل عنهم، ولا يعارضه عدم توثيق الأكثر؛ لما عرفت من اضطراب كلامهم، ولأنّ غايته عدم الاطلاع على السبب المقتضي للتوثيق، فلا يكون حجة على المطّلع؛ لتقدم قول المثبت على النافي، ودعوى حصر الأسباب ممنوعة فإنّ (في الزوايا خبايا)، وكثيراً ما يقف المتأخّر على ما لم يطلع عليه المتقدم، وكذا الشأن في المتعاصرين، ولذا قبلنا توثيق كل من النجاشي والشيخ لمن لم يوثقه الآخر أو لم يوثّقْهُ مَنْ تقدّم عليهما. نعم، يشكل ذلك مع تعيين السبب وخفاء الدلالة؛ لأنّ أكثر الموثقين هنا لم يستند إلى سبب معين، فيكون توثيقه معتبراً)(١).

ثم إنّ الفقهاء أجمع يعتبرون توثيقات الشيخ الطوسي والنجاشي ونظائرهما من القدماء مطلقاً حتى إذا وثقوا بعض أصحاب النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام، مع أنّ

---

(١) رجال السيد بحر العلوم ١: ٤٦٣.

الفصل بين الموثِق والموثَق يزيد على أربعمائة سنة، فإنّ النجاشي توفي سنة (٤٥٠هـ)، والشيخ الطوسي توفي سنة (٤٦٠هـ)، فلو كان فصل الزمن الطويل بينهما مانعاً من قبول التوثيق ـ لضعف احتمال الحس ـ كيف تقبل تلك التوثيقات؟!

وعلى فرض عدم قبول توثيقات المتأخرين يلزم انسداد باب العلم في التوثيق كما سبق، ويَتَنَزَّل إلى العمل بالظن فتُقْبَل لذلك؛ لأنّها تفيده، والنتيجة قبولها إما لعدم الفرق بينها وبين توثيقات القدماء، وإما لإفادتها الظن الانسدادي.

توثيقات العلامة

وعليه، فلا إشكال في توثيقات العلامة من أجل كونه من المتأخرين، وإنّما تختص بإشكال آخر استظهر من كلام له في خلاصته، وهو اعتماده على خبر كل إمامي لم يرد فيه جرح وإن لم يوثق أو يُمدح، حيث قال في إبراهيم بن هاشم: (ولم أقف لأحد من أصحابنا على قول في القدح فيه ولا على تعديله بالتنصيص، والروايات عنه كثيرة، والأرجح قبول قوله)[1].

وقال في أحمد بن إسماعيل بن سمكة: (ولم ينص علماؤنا عليه بتعديل، ولم يرد فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض)[2].

ولأجله وهّن أستاذنا المحقق الخوئي[3] توثيقات العلامة مستظهراً من ذَيْنِكَ الموردين تفريع قبول خبر الراويَيْن على كونهما إماميين لم يجرحا، فيكون ذلك بمنزلة العلة لقبول خبرهما.

---

(١) خلاصة الرجال: ٤.

(٢) خلاصة الرجال: ١٠.

(٣) معجم رجال الحديث ١: ٤٥.

لكن المعروف من مسلك العلامة في شأن التوثيق عدم اكتفائه بذلك في حجية الخبر، وكلامه في ذَيْنِكَ الموردين لا يثبت ما استظهر منهما.

أمّا كلامه في إبراهيم بن هاشم فقد صدّره بقوله: (وأصحابنا يقولون: إنّه أول من نشر حديث الكوفيين بقم، وذكروا أنّه لقي الرضا عليه السلام، وهو تلميذ يونس بن عبدالرحمن)(١). فيكون اعتماده عليه مستنداً إلى ذلك، فإنّ قبول القميين لحديثه، واعتمادهم عليه في العمل بأحاديث الكوفيين، وإكثارهم من الرواية عنه يمكن عدّه توثيقاً عمليّاً له أو مدحاً فيدخل في الحسان، كما بنى جماعة على حسنه لذلك. ولا ينافيه عدم الوقوف على تعديله بالتنصيص.

وأما كلامه في أحمد المذكور فقد صدّره بقوله: (كان من أهل الفضل والأدب والعلم. عليه قرأ أبو الفضل محمد بن الحسين بن العميد، ولَهُ كتب عديدة لم يصنف مثلها...)(٢). فيكون تفريع قوله: (فالأقوى قبول روايته) على ذلك المدح؛ لإمكان دخوله في الحسان بسببه، لا على قوله: (ولم يرد فيه جرح) ليقال بأنّ العلامة يكتفي في اعتبار الراوي بكونه إمامياً لم يُجرح.

وعلى فرض عدم ظهور الكلام في التفريع على ما ذكره في صدره، فلا ظهور له في التفريع على قوله: (ولم يرد فيه جرح)؛ لاحتمال كل من الأمرين، فيكون مجملاً.

وحكي عن الشهيد الثاني في (تعليقات الخلاصة) أنّه اعترف بأنّ ما ذكره العلامة في صدر كلامه يقضي بمدح أحمد المذكور، ويترتب قبول روايته على

---

(١) خلاصة الأقوال: ٤.

(٢) خلاصة الأقوال: ١٦.

قبول مثله من الممدوحين. لكنّه أورد عليه بقوله: (وأما تعليله بسلامتها عن المعارض فعجيب لا يناسب أصله في الباب، فإنّ السلامة عن المعارض مع عدم العدالة إنّما يكفي على أصل من يقول بعدالة من لا يعلم فسقه، والمصنف لا يقول به، لكنّه يتفق منه في هذا القسم كثير)(١).

ولم يظهر لي وجه ذلك، فإنّ العلامة لم يعلل قبول روايته بسلامتها عن المعارض، وإنّما ذكرها شرطاً في قبولها كما في جميع الأخبار المعتبرة؛ إذ عند حصول التعارض يرجع إلى قواعده.

وقد تعجب الوحيد البهبهاني من اعتراض الشهيد الثاني على العلامة، وقال: (لأنّ الظاهر من قوله: قبول روايته. التفريع على ما ذكره سالفاً، وما ظهر منه من المدح والجلالة والفضيلة، كما أشار إليه أول عبارة الشهيد الثاني أيضاً، ومعلوم أيضاً من مذهبه ورؤيته في (الخلاصة) وغيره من كتب الأصول والفقه والاستدلال والرجال. وقال شيخنا البهائي في المقام من (الخلاصة): وهذا يعطي عمل المصنف بالحديث الحسن، فإنّ هذا الرجل إمامي ممدوح. انتهى.

وبالجملة: مع وجود ما ذكر وظهر من الجلالة فجعل قبول روايته من مجرد سلامتها عن المعارض مما لا يجوز أن ينسب إليه، ويجوّز عليه، سيما مع ملاحظة مذهبه ورؤيته، وأنّه في موضع من المواضع لم يفعل كذا، بل مُتَنَفّر عنه متحاشٍ، بل جميع الشيعة كذلك...)(٢).

---

(١) منهج المقال: ٣٢.

(٢) تعليقة منهج المقال: ٣٢.

تضعيفات العلامة

نعم، إنّ للعلامة مسلكاً في تضعيف الراوي وردّ خبره، وهو عدم قبول خبر غير الإمامي وإن كان ثقة كالفَطَحي والواقفي ونظائرهما؛ لأنّه فاسق ونُهي في آية النبأ عن العمل بخبره، ولذا ذكر إسحاق بن عمار، وسماعة بن مهران في القسم الثاني من خلاصته الذي أعده لمن لم يعمل بروايته وإن اعترف بوثاقتهما، فقال في الأول: (... كان شيخاً في أصحابنا ثقة... وكان فَطَحياً. قال الشيخ: إلا أنّه ثقة، وأصله معتمد عليه. وكذا قال النجاشي، والأولى عندي التوقف فيما ينفرد به).

وقال في الثاني: (... ثقة ثقة، وكان واقفياً)(١).

وعليه فلا تكون الأخبار الموثقة حجة عند العلامة، فَتَخْتَصُّ الحجية لديه بصحاح الأخبار وحسانها.

حول اعتبار أصولنا الرجالية

ولنعد على بدء الحديث عن أصولنا الرجالية التي نرجع إليها في معرفة حال الرواة وطبقاتهم. وسبق أنّها ستة، أربعة منها لا إشكال في وثاقة مؤلفيها وصحة نسبتها إليهم، وهي: كتابا الشيخ الطوسي فهرسته ورجاله، وكتابا (رجال الكشي)و(النجاشي).

رجال البرقي

أما الخامس وهو (رجال البرقي) أحمد بن محمد بن خالد فحاله كالأربعة، حيث لا ينبغي الإشكال في وثاقة مؤلفه بعدما وثقة الشيخ الطوسي والنجاشي

---

(١) خلاصة الأقوال: ٩٦، و١٠٩.

صريحاً[١]. نعم، قالا عنه: (يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل)، لكنّه غير ضائر بعدما كان ثقة في نفسه، وإنّما يلزم الفحص عن حال من يروي عنه كغيره من الرواة الذين لم تثبت وثاقة مشايخهم.

ولذا حكى العلامة عن ابن الغضائري أنّه قال فيه: (طعن عليه القُميّون، وليس الطعن فيه وإنّما الطعن فيمن يروي عنه... وكان أحمد بن محمد بن عيسى أبْعَدَه ثم أعاده إليها[٢] واعتذر إليه... لما توفي مشى أحمد بن محمد بن عيسى في جنازته حافياً حاسراً ليبرّئ نفسه مما قذفه)[٣].

كما لا إشكال في صحة نسبة هذا الكتاب إليه، وهو من أجزاء كتابه (المحاسن) الغني عن التعريف، كما نص عليه كثير عند تعدادهم لأجزائه، فذكره الشيخ الطوسي بعنوان كتاب (طبقات الرجال) نقلاً عن محمد بن جعفر بن بطة[٤]، وهكذا الشيخ ابن شهرآشوب[٥]، وذكره الشيخ النجاشي بعنوان (كتاب الرجال)[٦].

وقال ابن النديم عندما ترجم للبرقي: (... وله من الكتب (كتاب العويص)، (كتاب التبصرة)، (كتاب المحاسن)، (كتاب الرجال)، فيه ذكر من روى عن أمير المؤمنين عليه السلام). فعدّ (كتاب الرجال) قسيماً لـ (كتاب المحاسن)، والمفروض أنّه قسم منه، كما عرفت. بل قال هو بعد ذلك: (... قرأت بخط أبي علي بن همام قال:

---

(١) الفهرست (الشيخ الطوسي): ٢٠. ورجال النجاشي: ٥٥.

(٢) أي: أبعده عن بلدة (قم) ثم أعاده إليها.

(٣) خلاصة الرجال: ٩.

(٤) الفهرست (الشيخ الطوسي): ٢١.

(٥) معالم العلماء: ١٠.

(٦) رجال النجاشي: ٥٥.

(كتاب المحاسن) للبرقي يحتوي على نيّف وسبعين كتاباً، ويقال: على ثمانين كتاباً. وكانت هذه الكتب عند أبي علي بن همام... كتاب (طبقات الرجال) ...) إلى آخره[١]. فعدّه من أجزاء (كتاب المحاسن).

وقد طُبِع أخيراً (كتاب الرجال) مُنضمّاً إلى (رجال ابن داود) فقال ناشره في تمهيده: (... وكتاب رجاله هذا من أجزاء (كتاب المحاسن) المستغني لشهرته عن الوصف...).

ولا يشك أحد في اعتبار علمائنا لـ (كتاب المحاسن)، وأخذهم عنه، وأنّه من كتب أحمد بن محمد بن خالد البرقي، فهو ومؤلفه غنيان عن التعريف. وقد كتب ناشره في طبعته الأولى مقدمة جمع فيها ما قيل في حق البرقي وكتابه (المحاسن) من التوثيق والتبجيل، كما كتب مقدمة أخرى للكتاب في طبعته الثانية حول التعريف به وبمؤلفه، وبيان ما حازاه من شهرة ومكانة عالية، وقد اعتمد مصحح (كتاب الرجال) على أربع نسخ كلها تشهد ـ بحسب الظاهر ـ بأنّه من تأليف البرقي أحمد بن محمد بن خالد.

ومع هذا كله فقد شكك في نسبته إليه، فقيل: (اختلف في (رجال البرقي)... فقال بعضهم: إنّه لأحمد بن أبي عبدالله البرقي، وقال بعضهم: إنّه لأبيه محمد بن خالد البرقي؛ وكلاهما وَهْم، وكيف يمكن أن يكون لهما وقد استند في كثير من رجاله إلى كتاب سعد بن عبدالله القمي، وسعد كان من تلامذة أحمد الابن، وعنون فيه عبدالله بن جعفر الحميري وصرح بسماعه منه، فيكون شيخه، مع أنّ عبدالله كسعد تلميذ أحمد الابن، وعنون أحمد بن أبي عبدالله فيه ولم يذكر أنّه مصنف الكتاب، كما هو القاعدة فيمن يذكر نفسه في كتابه كما فعل الشيخ والنجاشي في فهرستيهما، والعلامة وابن داود في كتابيهما، وعنون محمد البرقي ولم يشر إلى أنّه أبوه؟!

(١) فهرست ابن النديم: ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

والـذي يعلـم مـن ملاحظة الطبقة أنّه لعبدالله بن أحمد البرقي الذي يروي عنه الكلينـي، أو أحمـد بـن عـبدالله البرقـي الذي يروي عنه الصدوق، والثاني أقرب؛ لعنوانه سعداً والحميري كما عرفت)[1].

لكـن يورد عليه بأنّ عدم النص على أنه مؤلّف الكتاب عند ذكر اسمه لا يدل على نفـيه عنه، وما استشهد به من فعل الشيخ الطوسي ونظائره أمر حدث بعد عصر البرقي لتأخّـرهم عنه، فلا يطلب منه الجري على نهجه، بل لا يلزمه الجري عليه حتى لو ثبت في عصره، كما لا يلزمه الإشارة إلى أنّ محمداً البرقي أبوه عند ذكر اسمه.

وقد استدل السيد بحر العلوم على أنّ الكتاب للولد بوجهين:

أحدهما: ذكر الوالد في أصحاب الإمام الرضا عليه السلام[2].

ولم يظهر وجه الاستدلال بعدما صح أن يكون الكتاب للوالد وذَكَرَ اسمه في أصحابه عليه السلام.

ثانيهما: قـوله: (وقد ذكر أحمد بن أبي عبدالله البرقي ينقل عن علي بن الحكم ـ يعني منه ـ وهو صريح في أنّ الكتاب له لا لأبيه).

لكنّـي لـم أجـد ذلـك فـي (رجـال البرقي) المطبوع، وإنّما ورد ذكر الولد في أصحاب الإمامين الجواد والهادي فحسب[3]، فيدل ذلك على تأليفه للكتاب.

وأما سعد الذي استند إلى كتابه فقد استظهر السيد بحر العلوم أنّه سعد ابن سعد الأشعري، واستدل به على أنّ (كتاب الرجال) للوالد لروايته عنه[4].

---

(١) قاموس الرجال ١: ٣١ ـ ٣٢.

(٢) انظر: رجال البرقي: ٥٤، ٥٥، فقد ذكر فيه الوالد مرّتين: مرة في أصحاب الإمام الرضا عليه السلام ومرة أخرى في أصحاب الإمام الجواد عليه السلام.

(٣) انظر: رجـال البرقـي: ٥٧، ٥٩، فقـد ذكـر فـيه الـولد فـي أصـحاب الإمـام الجـواد عليه السلام، وفـي أصحاب الإمام الهادي عليه السلام.

(٤) رجال السيد بحر العلوم ٤: ١٥٦.

لكنّه لا مانع من كون الكتاب للولد؛ لأنّه نقل عن كتاب سعد، فلا يتوقف على ملاقاته وروايته عنه، وإنّما يكفي وجود الطريق إلى كتابه على أنّه يمكن روايته عنه واقعاً وإن لم تذكر.

وأما عبدالله بن جعفر الحميري قد عده الشيخ الطوسي في رجاله[1] من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، بل عدّه من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام، كما في بعض نسخ رجاله[2]. وأحمد البرقي المذكور توفي سنة (٢٧٤هـ) أو (٢٨٠هـ)[3]، أي بعد وفاة الإمام العسكري عليه السلام بعشرين سنة، أو أربع عشر سنة. وعليه فلا مانع من أن يروي عن الحميري المذكور ما رواه عن المعصوم عليه السلام.

رجال ابن الغضائري

وأما السادس وهو (رجال ابن الغضائري) المسمّى بـ (كتاب الضعفاء)، فكتب الرجال مشحونة بتضعيفاته، والبناء على ضعف كثير من رواتنا يستند إليه، فلذا كان جديراً بالبحث عنه وعن مؤلفه.

فنقول: اشتهر نسبة هذا الكتاب إلى الشيخ أحمد بن الحسين بن عبيدالله الشهير بابن الغضائري، ونسبه إليه السيد جمال الدين أحمد بن طاووس في كتابه (حل الإشكال في معرفة الرجال) الذي من طريقه وَصَلَ إلينا هذا الكتاب.

وعليه، فلا يلتفت إلى الترديد في المؤلّف، وهل أنّه أحمد المذكور، أو والده الحسين كما حكي عن المجلسي في كتاب (البحار) وإن استظهر أنّه أحمد.

---

(١) انظر: رجال الشيخ الطوسي: ٤٣٢.

(٢) انظر: رجال الشيخ الطوسي: ٤١٩.

(٣) رجال النجاشي: ٥٦.

نعم، اختلف في أنّ المراد بابن الغضائري عند إطلاقه هو الابن أحمد أو الأب الحسين، فاختار الأكثر الأول، ونسبه الوحيد البهبهاني إلى جماعة من المحققين، وإلى العلامة وابن طاووس[١].

وقد أجاد صاحب كتاب (الكنى والألقاب)[٢] حيث ترجم الولد تحت عنوان ابن الغضائري، وترجم الوالد تحت عنوان الغضائري تمييزاً لهما.

وللولد كتابان آخران ذكرهما الشيخ الطوسي في مقدمة فهرسته فقال: (... أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله، فإنّه عمل كتابين، أحدهما ذكر فيه المصنفات، والآخر ذكر فيه الأصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدر عليه، غير أنّ هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا، واخترم هو ﵀، وعمد بعض الورثة إلى إهلاك الكتابين وغيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه)[٣].

لكن العلامة نقل عن كتابين لابن الغضائري، فقال في ترجمة عمر بن ثابت: (ضعيف جداً، قاله ابن الغضائري، وقال في كتابه الآخر... طعنوا عليه من جهة، وليس عندي كما زعموا، وهو ثقة).

وقال في ترجمة محمد بن مصادف: (اختلف قول ابن الغضائري فيه، ففي أحد الكتابين أنّه ضعيف، وفي الآخر أنّه ثقة)[٤].

واستدل بذلك السيد بحر العلوم على توهين نقل الشيخ الطوسي تلف كتب ابن

---

(١) تعليقة منهج المقال: ٣٥.

(٢) الكنى والألقاب ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢، و٢: ٤٩٦.

(٣) الفهرست (الطوسي): ٢ / المقدمة.

(٤) خلاصة الرجال: ١١٦ ـ ١٢٥.

الغضائري[١]. لكنّه ذكر شيخنا في (الذريعة)[٢]: أنّ نَقْل العلامة اختلاف قول ابن الغضائري في كتابيه (أخبار عما سمعه من أستاذه ابن طاووس من اختلاف، وليس صريحاً في أنّه رأى الكتابين).

ولم يعلم مستند أستاذه في النقل، فأحمد بن الغضائري له كُتُب ثلاثة، اثنان أشار إليهما الشيخ الطوسي، وثالث ذكره ابن طاووس في كتابه.

وقد صرح بذلك الشيخ القهپائي في (مجمع الرجال)[٣]، وشيخنا الطهراني في (الذريعة)[٤]، فذكر الأولين برقم (١٦٣)، والثالث برقم (١٦٤).

أما الأولان فلم يثبت لهما أثر في عصر ما؛ بالإضافة لما سبق من تصريح الشيخ الطوسي بتلفهما، وهو أعرف بالمؤلف وكتبه.

ونَقْلُ العلامة عن كتابي ابن الغضائري في ذَيْنِكَ الموردين لم يعلم وجهه، ولعله نقل التضعيف عن الكتاب الثالث، والتوثيق عن أحد الكتابين بواسطة أستاذه ابن طاووس، أو كان هناك كتاب رابع نسب إلى ابن الغضائري ألفه في الممدوحين، كما ألف الثالث في الضعفاء، حيث نقل الشيخ المامقاني عن الشيخ القهپائي أنّه قال: إنّ كتابيه في ذكر الرجال الممدوحين والرجال المذمومين المجروحين، وأنّ الأخير مذكور بتمامه في كتاب السيد ابن طاووس. وصدّره بقوله: إنّ مقتضى ما نقله الشيخ الطوسي من تلف الكتابين إرادة غير هذين[٥].

---

(١) رجال السيد بحر العلوم ٢: ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) انظر: الذريعة ج ١٠: ٨٩.

(٣) انظر: مجمع الرجال ١: ١٠٨.

(٤) انظر: الذريعة ١٠: ٨٧ ـ ٨٨.

(٥) تنقيح المقال ١: ٥٧ ـ ٥٨.

لكن الشيخ القهپائي لم يزد في ترجمة أحمد بن الغضائري على الكتب الثلاثة، حيث قال: (أحمد بن الحسين... صاحب كتاب الرجال الموضوع لذكر المذمومين، وكتابين آخرين، كما في خطبة (الفهرست))[١]. وإنّما ذكر ما نقله عنه الشيخ المامقاني تعليقة في هامش كتابه.

وقال شيخنا في (الذريعة): (ولم يجد السيد كتاباً آخر للمدوحين منسوباً إلى ابن الغضائري، وإلا لكان يدرجه أيضاً ولم يقتصر على الضعفاء)[٢].

فالذي يدور بحثنا حوله هو الكتاب الثالث الوارد من طريق ابن طاووس، والذي تنسب التضعيفات إليه، وبما أنّ الكتاب لا يكون حجة إلا بعد ثبوت وثاقة مؤلفه وصحة نسبته إليه فلابد لنا من البحث عن كلتا الجهتين.

حول اعتبار ابن الغضائري

الأولى: أنّ أحمد بن الغضائري مؤلّف هذا الكتاب هل يقبل جرحه وتعديله؟ وإن كان والده الحسين بن عبيدالله من الفقهاء المشايخ الثقات الأقدمين أستاذ الشيخين الطوسي والنجاشي، وقد أكثر من الرواية عنه. وإنّما البحث عن ولده أحمد.

وحاله غير معلوم من كتب القدماء، فإنّ الكشي سابق على زمانه، والشيخ الطوسي لم يذكره في كتابيه وإن استطرد ذكره في مقدمة فهرسته، وكذا النجاشي في رجاله أهمل ذكره إلا استطراداً عند النقل عنه، وقد ترحما عليه. ولذا اعترف جماعة بعدم الوقوف على جرح فيه ولا تعديل، وحكي تصريح المجلسي في (البحار)[٣] بعدم اعتماده عليه كثيراً.

---

(١) مجمع الرجال ١: ١٠٨.

(٢) انظر: الذريعة ٤: ٢٨٨.

(٣) بحارالأنوار ١: ٤١.

وقال الميرزا محمد عند ذكره جرح ابن الغضائري لإبراهيم بن عمر الصنعاني: (لا بحث على أنّ الجارح ليس بمقبول القول. نعم، ربما قُبِلَ قوله عند الترجيح أو عدم المعارض، فإنّه مع عدم توثيقه قد كثر منه القدح في جماعة لا يناسب ذلك حالهم).

وعلّق عليه الوحيد البهبهاني بقوله: (... إنّ ابن الغضائري غير مصرح بتوثيقه، ومع ذلك قل أن يسلم أحد من جرحه أو ينجو من قدحه... ملاحظة حاله توهن الوثوق بمقاله)[١].

ومع هذا القدح فيه من الوحيد فقد وثقه عند ترجمته في باب أحمد ابن الحسين[٢]، فقال: (والظاهر أنّه من المشايخ الأجلّة والثقات الذين لا يحتاجون إلى النص بالوثاقة، وهو الذي يذكر المشايخ قوله في الرجال، ويعدّونه في جملة الأقوال، ويأتون به مقابل أقوال الأعاظم الثقات، ويعبّرون عنه بالشيخ، ويذكرونه مترحماً، ويكثرون من ذكر قوله والاعتناء بشأنه).

وقال عند ترجمة الصنعاني: (ومن تتبع الخلاصة) بل والنجاشي أيضاً وجد أنهما يقبلان قوله مطلقاً... ومن تتبع كلام ابن طاووس وجده كثير الاعتماد عليه عظيم الاعتقاد به).

هذا غاية ما يمكن أن يقال في اعتبار ابن الغضائري، وقبول جرحه وتعديله.

---

(١) منهج المقال وتعليقته: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) أهمل الميرزا محمد في (منهج المقال: ٣٩٨) ذكر أحمد بن الغضائري في (باب أحمد) الذي ناسب ذكره فيه، وإنّما ذكره في (باب المصدّر بابن)، فقال: (ابن الغضائري هو أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري، لم أجد تصريحاً من الأصحاب فيه بتوثيق ولا ضده).

لكن الوحيد البهبهاني عكس في تعليقته فلم يذكره في الباب الثانية، وذكره في الأولى (ص٣٥).

ونقول: أما الترحم فقد سبق[١] الحديث عنه، وأنّه لا يثبت مدحاً ولا توثيقاً، حيث يصح على كل برّ وفاجر.

وأما الشيخوخة فكذلك لا يثبت بها توثيق الشيخ ولا مدحه، كما سبق[٢].

وأما اعتماد العلامة على ابن الغضائري فقد ثبت في خلاصته، حيث قال عند ذكر ظفر بن حمدون: (قال النجاشي: إنّه من أصحابنا. وقال ابن الغضائري... كان في مذهبه ضعف. الأقوى عندي التوقّف في روايته[٣]؛ لطعن هذا الشيخ فيه).

وذكر صباح بن قيس بن يحيى المزني في القسم الثاني من خلاصته؛ لأنّ ابن الغضائري ضعّف حديثه؛ وإن قال عنه النجاشي: ثقة[٤].

والنقاش في توثيقات العلامة بأنّه من المتأخرين فيضعف احتمال وجود طريق حسي فيها، وأنّه يعتمد على خبر كل إمامي لم يجرح، فقد سبق الجواب عنه[٥].

وهنا نقاش يخص محل البحث، وهو اضطراب كلام العلامة في العمل بقول ابن الغضائري، فيأخذ به تارة كما سبق، ويهجره أخرى كما في ترجمة إبراهيم ابن عمر الصنعاني، حيث قبل روايته وذكره في القسم الأول من خلاصته؛ لتوثيق النجاشي له وإن ضَعّفَه ابن الغضائري صريحاً. وهكذا في ترجمة سهل ابن أحمد بن عبدالله حيث

(١) انظر: موضوع أدلّة اعتبار البطائني ونقاشها.

(٢) انظر: موضوع حول وثاقة مشايخ الإجازة.

(٣) قد التزم العلامة بذكر من يتوقف في روايته في القسم الثاني من خلاصته، كما نص عليه في مقدمتها، وفي أول القسم الثاني. وعليه فذكر ظفر بن حمدون في القسم الأول مع توقفه في روايته جرى على خلاف ما التزم به.

(٤) خلاصة الرجال: ٤٤، ١١٠.

(٥) انظر: موضوع توثيقات المتأخرين.

ذكره في القسم الأول معتمداً عليه؛ لقول النجاشي: (لا بأس به)، وإن قال عنه ابن الغضائري: (كان يضع الأحاديث)(١).

ولذا قال الوحيد البهبهاني: (والأولى أن يقال: إنّ بناء (الخلاصة) على التعديل والجرح، وترجيحه قول شيخ على آخر ليس من نفس توثيقهم وجرحهم... ولذا ربما يرجح ابن الغضائري على النجاشي... مع أنّه في الغالب يرجح النجاشي...)(٢).

وقال الشيخ المامقاني: إنّ العلامة (كثيراً ما يقدم تعديل النجاشي على جرح ابن الغضائري في مقام ليس له مستند سوى أنّ ظاهره عدم الاعتماد على ابن الغضائري...)(٣).

لكن اعتماده على قوله ولو في مورد واحد يكشف عن اعتباره لديه، وتقديم قول النجاشي عليه أحياناً لا يضر بذلك، حيث تكون هناك جهات مرجحة له، كما في تقديم قوله على قول النجاشي.

وأما اعتماد ابن طاووس عليه فكاعتماد العلامة كاشف عن اعتباره لديه وهو يغني في قبول قوله بناءً على ما سبق من الاكتفاء بتوثيق أمثاله.

وأما اعتماد النجاشي عليه فهو العمدة، حيث نقل عنه في كتاب رجاله بلا واسطة في اثنين وعشرين مورداً حسبما استقصيت الكتاب وَسَبَرْتُهُ، وسبق(٤) توثيق النجاشي لشيوخه الذين يروي عنهم بدون واسطة، وبذلك يثبت وثاقة أحمد الغضائري واعتباره.

---

(١) خلاصة الرجال: ٤، ٤٠.

(٢) تعليقة منهج المقال: ٢٤.

(٣) تنقيح المقال ١: ٥٨.

(٤) انظر: موضوع مشايخ الإجازة

الإكثار من جرح الثقات

نعـم، يبقـى البحث فـي النقاش المشهور في قبول قوله، وهو أنّه قد أكثر من جرح الثقات وتعدى الحد فيه، ولم يرَ الأصحاب له مبرراً، ولأجله وهّنوا تضعيفاته، ورموه بعدم التحقيق.

قـال الوحـيد البهبهانـي: (... قلَّ أن يسلم أحد من جرحه أو ينجو من قدحه، وجرح أعـاظم الثقات وأجـلاء الـرواة الذين لا يناسبهم ذلك. وهذا يشير إلى عدم تحقيقه حال الرجال كما هو حقه، أو كون أكثر ما يعتقده جرحاً ليس في الحقيقة جرحاً...

وقـال الشهيد الثاني ﵀ في (شرح البداية)[١]: وقد اتفق لكثير من العلماء جرح بعض، فلما استفسر ذكر ما لا يصلح جارحاً، قيل لبعضهم: لِمَ تركت حديث فلان؟ فقال: رأيته يركض على برذون[٢]...

وبالجملة لا شك أنّ ملاحظة حاله توهن الوثوق بمقاله...)[٣].

وقال السيد بحر العلوم: (... هذا الشيخ الذي قد بلغ الغاية في تضعيف الروايات والطعـن فـي الـرواة، حتـى قـيل: إنّ السالم من رجال الحديث مَن سلم منه، وأنّ الاعـتماد على كتابه في الجرح طرح لما سواه من الكتب، فإنّه قد ضعّف فيه كثيراً من أجلاء الأصحاب المعروفين بالتوثيق... واعتمد في الطعن عليهم ـ غالباً ـ أموراً لا توجب قدحاً فيهم...)[٤].

---

(١) وهو كتاب درايته، انظر: الدراية: ٧١.

(٢) البرذون: ضرب من الدواب دون الخيل وأقدر من الحمر. أقرب الموارد ١: ٣٧ ـ برذن.

(٣) تعليقة منهج المقال: ٢٤.

(٤) رجال السيد بحر العلوم ٢: ٣٦٩.

وعليه لا يبقى وثوق بكون جرحه وتضعيفه للرواة جارياً على الأصول المعتبرة، فكيف يصح الركون إليه؟!

الطريق إلى رجال ابن الغضائري

الجهة الثانية: أنّ هذا الكتاب المنسوب إلى ابن الغضائري لم يصل إلينا بنفسه بطريق معتبر، وإنّما أدرجه السيد ابن طاووس في كتابه (حل الإشكال في معرفة الرجال) منسوباً إليه. لكن يشكل الاعتماد عليه لأمرين:

أحدهما: أنّ الشيخ الطوسي لم يذكر لابن الغضائري إلا الكتابين الذين ألفهما في المصنفات والأصول وقد تلفا، فلو كان له كتاب ثالث في الضعفاء لما خفي عن مثل الشيخ المصاحب له، والشريك معه في الدراسة على أبيه الحسين بن عبيدالله، كما صرح به في رجاله، قائلاً: (سمعنا منه وأجاز لنا بجميع رواياته)[1].

وبذلك استشهد شيخنا الطهراني في (الذريعة)[2] على استبعاد أن يكون لابن الغضائري كتاب ثالث خفي على الشيخ الطوسي، وقال: (والظاهر أنّه لم يكن له تأليف آخر، وإلا لذكره).

على أنّ الشيخ الطوسي لم يحكِ تلف الكتابين فقط، وإنّما قال: (وعمد بعض الورثة إلى إهلاك الكتابين وغيرهما من الكتب)، وإطلاقه شامل لكتاب الضعفاء على تقدير أن يكون من تصنيفه.

ولذا أهمل ذكره في فهرسته، حيث لم يبقَ له مصنّف ليذكر من أجله، كما أهمل ذكره الشيخ النجاشي في رجاله لذلك. ولو بقي له كتاب بعده لما خفي على النجاشي،

---

(١) رجال الشيخ الطوسي: ٤٧٠.

(٢) انظر: الذريعة ١٠: ٨٨ .

فإنّه كالشيخ الطوسي مصاحب له، وشريك في الدراسة على أبيه الحسين، حيث قال: (... قرأته أنا وأحمد بن الحسين ﷺ على أبيه). كما أنّه شريكه في الدراسة على أحمد ابن عبدالواحد، حيث قال: (قرأ أحمد بن الحسين كتاب الصلاة والزكاة... على أحمد ابن عبدالواحد في مدة سمعتها معه)[١].

بل صرح السيد بحر العلوم بأنّ النجاشي تلميذ لابن الغضائري، حيث قال: (ما اتفق للنجاشي ﷺ من صحبة... أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري ﷺ فإنّه كان خصيصاً به، صحبه وشاركه وقرأ عليه وأخذ منه ونقل عنه مما سمعه أو وَجَدَهُ بخطه...). ونصّ على أنّه شيخ النجاشي عند ذكر مشايخه[٢].

واستظهر ذلك شيخنا الطهراني في (الذريعة)[٣] من قول النجاشي في ترجمة علي بن محمد بن شيران: (كنا نجتمع معه عند أحمد بن الحسين)[٤] قائلاً: (والاجتماع عند العالم والحضور في مجلسه لا يكون إلا للاستفادة العلمية عنه، ولعل ذلك وجه استظهار آية الله بحر العلوم في (الفوائد الرجالية) أنّه كان من مشايخ النجاشي كوالده؛ ولكنّه بعيد لقصر عمره، كما نذكره وإن استظهره القهپائي أيضاً في (مجمع الرجال) من هذه الترجمة).

مع السيد بحر العلوم

لكن السيد بحر العلوم ـ قدست نفسه ـ ناقش في تلف كتب ابن الغضائري بقوله:

---

(١) رجال النجاشي: ٦١، ١٨٢.

(٢) رجال السيد بحر العلوم ٢: ٤٩، ٦٤.

(٣) انظر: الذريعة ٤: ٢٨٩.

(٤) رجال النجاشي: ١٩٢.

(... لمّا يظهر من النجاشي من اطلاعه عليها، وإخباره عنها، وقد بقي بعضها إلى زمان العلامة...)[١].

ونقول: أما دعوى وجود بعض كتب ابن الغضائري في زمان العلامة فقد سبق الجواب عنها[٢].

وأما دعوى اطلاع النجاشي عليها فالجواب عنها:

أولاً: أنّ النجاشي كان مصاحباً لابن الغضائري وشريكاً في الدراسة بل وتلميذاً، فلا يكشف نقله عنه في كتاب رجاله عن اطلاعه على كتبه وإخباره عنها؛ لإمكان نقله عنه بالسماع أو غيره، ولذا يقبل منه وإن سقطت كتب ابن الغضائري عن الاعتبار.

وقد تَصَفَّحْتُ (رجال النجاشي) وسَبَرْتُه، وأحْصَيْتُ الموارد التي نقل فيها عن أحمد بن الغضائري فبلغت اثنين وعشرين مورداً، لم يخبر فيها عن كتبه كما يقوله السيد ـ قدست نفسه ـ وإنّما أخبر عنه بلفظ (قال) تارة، ولفظ: (ذكر) أخرى، على غرار إخباره عن والده الحسين، وسائر مشايخه الآخرين، وربما قرنه بهم في النقل، كما في قوله عند ترجمة أحمد بن إسحاق: (قال أبو الحسن علي بن عبدالواحد الخمري ﷺ وأحمد بن الحسين ﷺ). وقوله عند ترجمة سهل بن زياد: (ذكر ذلك أحمد بن علي بن نوح، وأحمد بن الحسين ﷺ)[٣].

نعم، هناك مورد واحد نقل فيه النجاشي عن (تاريخ ابن الغضائري)[٤]، لكنّه لا

---

(١) رجال السيد بحر العلوم ٢: ٤٩.

(٢) انظر: موضوع رجال ابن الغضائري.

(٣) رجال النجاشي: ٦٦، ١٣٢.

(٤) رجال النجاشي: ٥٦.

يصلح دليلاً لكون النقل في بقية الموارد عن كتبه، بل يستظهر منه العكس، وإلاّ لما كان وجه لتخصيص هذا المورد بالنقل عن الكتاب.

والظاهر أنّ النجاشي يلحظ هذه الخصوصية في النقل، ولذا نقل كثيراً عن شيخه أحمد بن علي بن نوح بلفظ: (ذكر) و(قال)، إلا في بعض الموارد فإنّه قال: (ورأيت بخط أبي العباس أحمد بن علي بن نوح...)[١].

وثانياً: أنّ نقل النجاشي عن كتب ابن الغضائري على فرضه لا يكشف عن عدم عروض التلف لها بعد موته، حيث لا مانع من نقله عنها في حياته؛ لاصطحابهما واشتراكهما في الدراسة.

ويشهد باطلاع النجاشي على ما كان لديه من كتب في حياته قوله في ترجمة محمد بن علي بن النعمان: (وله كتاب (افعل لا تفعل) رأيته عند أحمد بن الحسين بن عبيدالله رحمه الله كتاب كبير حسن...)[٢].

وثالثاً: أنّ نقل النجاشي عن كتب ابن الغضائري لا يثبت لنا الطريق المعتبر إليها، فما نقله عنها في رجاله قبلناه، دون ما ينسبه المتأخرون إليها مثل نقل العلامة عن كتاب (الضعفاء) المبحوث عنه.

ثانيهما: أنّ السيد ابن طاووس الناقل لهذا الكتاب قد صرح بعدم وجود طريق متصل إليه، فإنّه قد جمع في كتابه (حل الإشكال) الأصول الرجالية الخمسة المذكورة في صدر البحث، ومنها (رجال ابن الغضائري)، لكنّه لم يدرج كتاب

---

(١) رجال النجاشي: ٨١.

(٢) رجال النجاشي: ٢٢٨.

(الاختيار) من كتاب أبي عمرو الكشي في كتابه إلاّ بعد أن حرره وَهَذّبَ أخباره متناً وسنداً ووزعها في طيّ الكتاب على تراجم الرجال.

ولما ظَفَرَ الشيخ حسن بن الشهيد الثاني بهذا الكتاب لابن طاووس ورآه مشرفاً على التلف انتزع منه ما حرره ابن طاووس، ووزعه في كتابه من خصوص كتاب (الاختيار) وسمّاه (التحرير الطاووسي) ولا يزال مخطوطاً[1]، وأثبت في أوله بعض ما ذكره ابن طاووس في أول كتابه عند ذكره الكتب الخمسة التي جمعها فقال: (من كتب خمسة... ولي بالجميع روايات متصلة عدا كتاب ابن الغضائري)[2].

وعليه، فلا يثبت اعتبار هذا الكتاب بنقل ابن طاووس له بعد أن اعترف بعدم الطريق إليه. ولذا صرح شيخنا الطهراني في (الذريعة)[3] بأنّ إدراج السيد ابن طاووس كتاب ابن الغضائري في كتابه (حل الإشكال) لم يكن (لأجل اعتباره عنده... فتبرأ من عهدته بصحة النسبة إليه، ولم يكتفِ بذلك أيضاً،بل أسس في أول الكتاب ضابطة كلية تفيد وهن التضعيفات التي وردت في هذا الكتاب، حتى لو فرض أنّه كان معلوم النسبة إلى مؤلفه...).

وقد جرى الشيخ عناية الله القهپائي على منوال ابن طاووس، فجمع تلك الأصول الرجالية الخمسة في كتابه (مجمع الرجال)، لكنّه اعتمد في إثبات (رجال

---

(١) نقل شيخنا في (الذريعة) أنّه رأى نسختين من (التحرير) إحداهما عند السيد محمد علي السبزواري في الكاظمية، والأخرى في الخزانة الرضوية· وأخبرني شفاهاً أنّه رأى نسخة في الكاظمية في مكتبة المرحوم آية الله السيد حسن الصدر الكاظمي.

(٢) الذريعة ٣: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٣) انظر: الذريعة ٤: ٢٨٨.

ابـن الغضائري) على كتاب ابن طاووس السابق بتوسط أستاذه الشيخ عبدالله التستري، فإنّه الذي استخرجه من كتاب ابن طاووس.

وذكـر الشـيخ القهپائـي فـي صـدر كـتابه خطـب الأصـول الرجالية، ولم يكن لابن الغضـائري خطـبة لكـتابه، وإنّمـا نقـل مـا ذكـره الشيخ التستري في مقدمته قائلاً: (وقال شـيخنا... التستري... في عنوان كتاب الشيخ أحمد بن الحسين... الموضوع لذكر الرجال المذمومين: اعلم ـ أيدك الله وإيانا ـ إنّي لما وقفت على كتاب السيد المعظم السيد جمال الـدين أحمـد بن طاووس في الرجال، فرأيته مشتملاً على نقل ما في كتب السلف، وقد كـنت رزقـت ـ بحمـد الله وتعالى ـ النافع من تلك الكتب إلاّ كتاب ابن الغضائري، فإنّي كـنت مـا سمعت له وجوداً في زماننا هذا، وكان كتاب السيد هذا بِخَطّه الشريف مشتملاً عليه، فحداني التبرك به مع ظن الانتفاع بكتاب ابن الغضائري أن أجعله منفرداً عنه...)[1].

وهـذا صـريح فـي أنّـه لم يكن للشيخ القهپائي ولا لشيخه التستري طريق إلى كـتاب ابـن الغضـائري، كما لا طريق لابن طاووس إليه. بل صرح التستري بأنّه لم يسمع لهذا الكتاب وجوداً في زمانه فضلاً عن أن يراه، وإنّما نقله عن ابن طاووس تبركاً بخطه، وأخذه عنه تلميذه القهپائي.

إذن فينحصر الاستدلال على اعتبار (رجال ابن الغضائري) بنقل العلامة عنه في خلاصـته، وابـن داود فـي رجاله، قائلاً في مقدمته: (فصنفت هذا المختصر لِنُخب (كـتاب الرجال) للشيخ أبي جعفر ﷺ و(الفهرست) له، وما حققه الكشي والنجاشي، وما صنفه البرقي والغضائري، وغيرهم)[2].

---

(١) مجمع الرجال ١: ١٠ ـ ١١.

(٢) رجال ابن داود: ٢٥.

ونحتمل أن يكون لهذين العلمين طريق حسّي معتبر إلى ذلك الكتاب، وهو كاف في اعتباره. إلا أنّ الذي يوهن هذا الاحتمال أمور:

الأول: أنّ العلامة وابن داود قد صحبا السيد ابن طاووس، وتتلمذا له، واعتمدا عليه في تنقيح تنويع الحديث وتجديده، وهذا مما يوجب قوة الظن باعتمادهما عليه في شأن هذا الكتاب، لا أنّ لهما طريقاً معتبراً إليه قد اختصا به دون أستاذهما، أستاذ الفن، كما اعتمد عليه الشيخ التستري في نقله، بل قال ابن داود في كتاب رجاله عند ذكر أستاذه ابن طاووس: (... رباني وعلّمني وأحسن إليّ، وأكثر فوائد هذا الكتاب من إشاراته وتحقيقاته، جزاه الله عني أفضل جزاء المحسنين...)[١].

الثاني: أنّ الشيخ حسن بن الشهيد الثاني نقل في كتابه (التحرير الطاووسي) تصريح ابن طاووس بعدم وجود طريق إلى كتاب ابن الغضائري، ولم يعقبه بشيء ولم يذكر له طريقاً إليه، فلو كان للعلامة وابن داود طريق لما خفي على مثل هذا الشيخ المتأخر عنهما، والمتضلّع في الأحاديث وأسنادها وأحوال رجالها، كما يشهد له كتاب (منتقى الجمان).

الثالث: أنّ ابن داود ذكر في مقدمة رجاله طريقه إلى الشيخ الطوسي والنجاشي والكشي، كما ذكر طريقه إلى الصدوق والمفيد وسلاّر والسيد المرتضى وأبي الصلاح، وكلها تبتدئ بأستاذه المحقق الحلي، ولم يذكر له طريقاً إلى ابن الغضائري، وهذا الإهمال في قوة التصريح بعدمه، ولو كان للعلامة طريق لَما خفي عليه عادة؛ لأنّهما عاشا في بلد واحد مصطحبين وتلميذين لابن طاووس، والمحقق الحلي.

---

(١) انظر: رجال ابن داود: ٤٦.

فيكون نقلهما عن (رجال ابن الغضائري) اعتماداً على شيخهما ابن طاووس، واجتهاداً منهما في صحة نسبته إليه، كما اعتمد جماعة على (كتاب الفقه) المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام حين وثقوا بصحة تلك النسبة وإن لم يكن لهم طريق متصل يثبت ذلك، ولم يعتمد عليه آخرون؛ لعدم وثوقهم بصحتها.

وحيث لم يثبت صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن الغضائري فلا يصح الاعتماد على ما ورد فيه؛ بالإضافة لما سبق من جرحه لأعاظم الثقات مستنداً إلى أمور لا تصلح للجرح.

ومن هنا يحتمل وضع هذا الكتاب من بعض الكذابين منسوباً إلى ابن الغضائري؛ لغرض جرح ثقات رواتنا وإسقاط أحاديثهم عن الاعتبار، فرآه ابن طاووس وأدرجه في كتابه، ونبه على عدم الطريق إليه ليخرج من عهدته، وتبعه تلميذاه فيه.

وليس هذا بغريب بعدما أكثر الوضّاعون من وضع الأحاديث ونسبتها إلى النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام كما سبق[1].

ولذا قال شيخنا الطهراني في (الذريعة)[2]: (إنّ نسبة (كتاب الضعفاء) هذا إليه [أي ابن الغضائري] مما لم نجد له أصلاً حتى أنّ ناشره قد تبرأ من عهدته بصحته، فيحق لنا أن ننزه ساحة ابن الغضائري عن الإقدام في تأليف هذا الكتاب والاقتحام في هتك هؤلاء المشاهير بالعفاف والتقوى والصلاح...).

وقال: (فالظاهر أنّ المؤلف لهذا الكتاب كان من المعاندين لكبراء الشيعة وكان

(١) انظر: موضوع الوضع والتقية في الأحاديث.

(٢) انظر: الذريعة ٤: ٢٩٠، و١٠: ٨٩.

يـريد الوقـيعة بهـم بكل حيلة ووجه فألف هذا الكتاب، وأدرج فيه بعض مقالات ابن الغضائري تمويهاً ليقبل عنه جميع ما أراد إثباته من الوقائع...).

وعلـى فـرض عـدم كـونه موضوعاً يقوى احتمال مَدّ يَدِ أثيمة إليه حرّفت فيه وَدَسَّـت تضـعيف أولـئك الثقات في الفترة التي فُقِدَ فيها الكتاب، أي منذ وفاة ابن الغضـائري حتـى عصر ابن طاووس. وليس هذا بعيداً بعدما كان المغيرة ابن سعيد يدس في الكتب من الأحاديث ما يريد.

﴿يُحَـرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾(١)، ﴿لِيُطْفِؤا نُورَ اللهِ بِأَفْواهِهِم واللهُ مُتِمُّ نُورِهِ ولَو كَرِهَ الكَافِرُونَ﴾(٢).

(١) النساء: ٤٦.

(٢) الصف: ٨.

المبحث السادس والسابع:

الأحاديث المضمرة والأحاديث الموقوفة

الأحاديث المضمرة والأحاديث الموقوفة

الإضمار في اللغة: الإخفاء، فيقال: أضمر الضمير في نفسه إذا أخفاه. وأضمرت الأرض الرجل إذا غيّبْته[1]. ولذا سمي الضمير من الأسماء ضميراً لخفائه، مقابل الاسم الظاهر.

فالأحاديث المضمرة هي التي أضمر فيها المسؤول وأخفي، فعبّر عنه إمّا بالضمير البارز مثل صحيح زرارة: (قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء...)[2]. وحديث سماعة: (سألته عن الرجل به الجرح والقرح...)[3].

وإما بالضمير المستتر مثل حديث سماعة قال: (قال: إذا سها الرجل في الركعتين الأوليين...)[4].

ولأجله سميت بالمضمرة، وهي مجموعة كبيرة من الأحاديث أثبتها مشايخنا الأقدمون في مجاميعهم، وليست كالموقوفة أحاديث معدودة.

---

(١) أقرب الموارد: ١: ٦٩٠ ـ ضَمَرَ.

(٢) الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب١، ح١.

(٣) الوسائل: ٣: ٤٣٣، أبواب النجاسات، ب٢٢، ح٢.

(٤) الوسائل: ٨: ١٩١، أبواب الخلل في الصلاة، ب١، ح١٧.

والوقف في اللغة: السكون، فيقال: وقف القارئ على الكلمة: إذا نطق بها مُسَكّنة الآخر؛ قاطعاً لها عما بعدها[١]، فتكون الكلمة موقوفاً عليها.

فالأحاديث الموقوفة هي المروية عن مصاحب المعصوم عليه السلام مع الوقوف عليه وعدم وصل السند إلى المعصوم عليه السلام، ولذا سمّي ذلك الراوي موقوفاً عليه، كما سمي حديثه موقوفاً.

وذكر الشهيد الثاني: أنّ الموقوف قسمان: مطلق ومقيد، فالمطلق ما ذكرناه، والمقيد ما لو كان الموقوف عليه غير مصاحب للمعصوم عليه السلام، فإن كان من التابعين سمي حديثه مقطوعاً أيضاً[٢].

ويخص بحثنا الموقوف المطلق؛ لأنّه الذي يمكن صدور الحكم فيه عن المعصوم عليه السلام بلا واسطة بينه وبين الراوي الموقوف عليه، مثل حديث أبي بصير: **«لا تعاد الصلاة من دم لم يبصره إلاّ دم الحيض...»**[٣].

وحديثه الآخر، قال: **«إذا قدمت أرضاً وأنت تريد أن تقيم بها عشرة أيام فصم وأتم...»**[٤].

---

(١) أقرب الموارد ٢: ١٤٧٧ ـ وقف.

(٢) الدراية (الشهيد الثاني): ٤٥ ـ ٤٧.

(٣) نقل هذا الحديث الشيخ يوسف البحراني موقوفاً على أبي بصير عن موضع من كتاب (التهذيب)، ولذا ناقش فيه جماعة، لكن نقله عن موضع آخر منه، وعن (الكافي) مسنداً. الحدائق ٥: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

وكذا الشيخ محمد بن الحسن الحر نقله مسنداً عن الكليني والشيخ الطوسي معاً باختلاف يسير في ألفاظه. الوسائل ٣: ٤٣٢، أبواب النجاسات، ب٢١، ح١.

(٤) الوسائل ٨: ٤٩٨ ـ ٤٩٩، أبواب صلاة المسافر، ب١٥، ح٣.

وحديث عمر بن أُذينة الوارد في المرأة تموت وولدها في بطنها يتحرك، قال: «**يخرج الولد ويخاط بطنها**»(١).

وصحيح زرارة، قال: «**إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر...**»(٢).

وصحيح محمد بن مسلم قال: «**إنّما السهو بين الثلاث والأربع...**»(٣).

وحديث عبدالأعلى مولى آل سام: في الرجل يريد السفر في شهر رمضان، قال: «**يفطر وإن خرج قبل أن تغيب الشمس بقليل**»(٤).

وعلق عليه الشيخ الطوسي بقوله: (هذا غير مسند إلى أحد من الأئمة عليهم السلام)(٥).

فالفرق بين الموقوف والمضمر أنّ الحكم في الموقوف يقف عند الراوي فلا يتعداه، حيث لم يسنده إلى غيره لا بالتصريح ولا بالإضمار، فنحتمل أنّه رأي رآه بمقتضى اجتهاده، كما نحتمل أنّه نقله عن المعصوم عليه السلام أو غيره من الفقهاء. أما الحكم في المضمر فلا نحتمل استناده إلى رأي الراوي حيث صرح فيه بإسناده إلى غيره، وإن لم نعلم أنّ ذلك الغير هو المعصوم عليه السلام. فالإشكال في المضمر أهون منه في الموقوف.

وحيث لا تثبت حجية الحديث إلا بعد إحراز صدور ما حكاه عن المعصوم عليه السلام ولو تعبداً لوثاقة الراوي، فلابد من النظر في هذين القسمين من الأحاديث.

---

(١) الوسائل ٢: ٤٧١، أبواب الاحتضار، ب٤٦، ح٧.

(٢) نقله الشيخ محمد بن الحسن الحر عن الكليني موقوفاً على زرارة، ونقله عن الشيخ الطوسي مسنداً عن أحد الباقرين عليهما السلام، كما نقله عن ابن إدريس مسنداً عن الإمام الباقر عليه السلام. الوسائل ٢: ٢٦١ ـ ٢٦٢، أبواب الجنابة، ب٤٣، ح١.

(٣) الوسائل ٨: ٢١٧، أبواب الخلل في الصلاة، ب١٠، ح٤.

(٤) الوسائل ١٠: ١٨٨، أبواب من يصح منه الصوم، ب٥، ح١٤.

(٥) التهذيب ٤: ٢٢٩ / ٦٧٤.

فنبحث في الأول الأحاديث المضمرة

وقد اختلف الفقهاء فيها على أقوال ثلاثة:

الأول: عدم حجيتها مطلقاً، أي سواء كان الراوي المضمر من وجوه الرواة وفقهائهم كزرارة، أم من غيرهم من الثقات؛ لاحتمال عود الضمير فيها إلى غير المعصوم عليه السلام، وهو يكفي في عدم الحجية.

نسب الشيخ حسن بن الشهيد الثاني هذا القول إلى جمع من الأصحاب(١) واختاره الشهيدان، حيث خدش الأول منهما في مضمر محمد بن مسلم: (سألته عن الرجل لا يدري صلّى ركعتين أم أربعاً. قال: «**يعيد الصلاة**»)(٢) بأنّه مجهول المسؤول. وعقبه الثاني بقوله: (فيحتمل كونه غير إمام)(٣) مع أنّ محمد ابن مسلم من فقهاء الرواة.

لكنّه قال بعد ذكره مضمر سماعة الوارد في لحوم السباع وجلودها: (والظاهر أنّ المسؤول الإمام عليه السلام)(٤).

كما اختاره الشيخ محمد حسن في جواهره(٥)، حيث خدش في صحيح محمد ابن إسماعيل بن بزيع: (سأله رجل عن رجل مات وترك أخوين...)(٦) بأنّه مضمر في (الكافي) و(التهذيب) فلا يصلح للمعارضة.

الثاني: حجيتها مطلقاً، اختاره الشيخ حسن بن الشهيد الثاني في كتاب (المعالم)

---

(١) منتقى الجمان ١: ٣٥.

(٢) الوسائل ٨: ٢٢١، أبواب الخلل في الصلاة، ب١١، ح٧.

(٣) شرح اللمعة ١: ١٤١.

(٤) شرح اللمعة ٢: ٢٦٧.

(٥) الجواهر ٢٩: ١٩٠، كتاب النكاح، ولاية الوصي.

(٦) الوسائل ٢٠: ٢٨٢، أبواب أولياء العقد، ب٨، ح١.

عند البحث عن حسنة محمد بن مسلم: (قلت له: الدم يكون في الثوب عليَّ وأنا في الصلاة؟)[١]، حيث أورد عليها العلامة في (المختلف)[٢] بأنّ الراوي لم يسند الحكم فيها إلى الإمام عليه السلام وإن كانت عدالته تقتضي الإخبار عنه.

فأجابه في (المعالم) بأنّ (... الممارسة تنبّه على أنّ المقتضي لنحو هذا الإضمار في الأخبار ارتباط بعضها ببعض في كتب روايتها عن الأئمة عليهم السلام، فكان يتفق وقوع أخبار متعددة في أحكام مختلفة مروية عن إمام واحد، ولا فصل بينها يوجب إعادة ذكر الإمام عليه السلام بالاسم الظاهر، فيقتصرون على الإشارة إليه بالمضمر. ثم إنّه لما عرض لتلك الأخبار الاقتطاع والتحويل إلى كتاب آخر تطرق هذا اللبس، ومنشؤه غفلة المقتطع لها، وإلا فقد كان المناسب رعاية حال المتأخرين؛ لأنّهم لا عهد لهم بما في الأصول...).

وتبعه الشيخ يوسف البحراني، حيث صدر كلامه هذا بقوله: (ولله درُّ المحقق الشيخ حسن في (المعالم) حيث ردّ ذلك فقال...)[٣].

وتبعهما الشيخ المامقاني، فإنّه بعد أن خدش في حجية المضمر صريحاً (لاحتمال ألاّ يكون المراد بالضمير هو المعصوم عليه السلام) قال بحجية مضمرات مطلق الموثقين من أصحابنا مستدلاً عليه بقوله: (لأنّ ظاهر حال أصحاب الأئمة عليهم السلام أنّهم لا يسألون إلا منهم، ولا ينقلون حكماً شرعياً يعمل به العباد إلاّ عنهم...)[٤].

---

(١) الوسائل ٣: ٤٣١، أبواب النجاسات، ب ٢٠، ح٦.

(٢) المختلف ١: ٣٢٠.

(٣) الحدائق ٥: ٣١١ ـ ٣١٢.

(٤) مقباس الهداية: ٤٧.

لكن ظاهر كلام الشيخ حسن في (منتقى الجمان)[١] ينافي الحجية المطلقة، حيث قال: (يتفق في بعض الأحاديث عدم التصريح باسم الإمام الذي يروى عنه الحديث، بل يشار إليه بالضمير، وظن جمع من الأصحاب أنّ مثله قطع ينافي الصحة، وليس ذلك على إطلاقه بصحيح، إذ القرائن في أكثر تلك المواضع تشهد بعود الضمير إلى المعصوم عليه السلام بنحو من التوجيه الذي ذكرناه...). فاعترف بمنافاة الإضمار للصحة في بعض المواضع.

الثالث: التفصيل بين كون الراوي المضمِر من أجلة الرواة وفقهائهم فيقبل مُضْمَرُهُ، وبين غيره فلا يقبل.

نسبه الشيخ المامقاني إلى بعض المحققين[٢]. ونسبه في (تعليقة الروضة) إلى الأكثر قائلاً: (فإن كان الراوي فيها من الأجلة والأعيان مثل زرارة ومحمد بن مسلم فالأظهر عند الأكثر حجيتها؛ لأنّ الظاهر أنّ مثلهما لا يسأل إلا من المعصوم عليه السلام، وإلا فلا...)[٣].

ونَسَبَهُ الشيخ يوسف البحراني إلى أصحابنا فعلّق على رواية سليمان بن حفص المروزي بقوله: (لا يخفى أنّه يمكن تطرق الطعن إلى هذه الرواية من وجوه، أحدها: جهالة السائل والمسؤول، فلعل المسؤول غير إمام، وجهالة المسؤول ـ كما في الإضمار ونحوه ـ إنّما يُتَسامحُ بها مع معرفة السائل والوثوق به من كونه لا يعتمد في أمور دينه وأحكامه على غير الإمام كما صرّح به أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ في قبول المضمرات والمرسلات، أما إذا كان مجهولاً بالمرّة كهذا الراوي فلا)[٤].

---

(١) انظر: منتقى الجمان ١: ٣٥.

(٢) مقباس الهداية: ٤٧.

(٣) شرح اللمعة ١: ١٤١، التعليقة.

(٤) الحدائق ١٣: ٧٢.

وهـو ظاهـر كلام المحقق الخراساني، حيث قال عند البحث عن صحيح زرارة فـي مـبحث الاستصـحاب: (وهـذه الـرواية وإن كانت مضمرة إلا أنّ إضمارها لا يضـر باعتبارها، حيث كان مضمرها مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الإمام عليه السلام)[١]. وهو الحق.

تحقيق البحث

فهنا دعويان:

إحداهما: حجّية مضمرات أجلّة الرواة وفقهائهم.

الثانية: عدم حجية مضمرات غيرهم.

أمـا الأولـى فـإنّ الـراوي لمـا أسند الحكم في حديثه إلى غيره بالضمير لم نحـتمل فـيه اسـتناده إلـى رأيه وإن قلنا بصحة اجتهاد أولئك الفقهاء في عصر المعصـوم عليه السلام، فيدور الأمر بين استناده إلى المعصوم عليه السلام بعود الضمير إليه، وبين استناده إلى غيره من أهل الرأي والفتوى. وحيث فرضنا الراوي من الأجلّة الذين لا نحـتمل فيهم أن يستفتوا غير المعصوم عليه السلام عن أحكام الدين، تعيّن صدور الحكم عن المعصوم عليه السلام فكان حجة.

فـزرارة ومحمـد بـن مسلم ويونس بن عبدالرحمن ونظائرهم من فقهاء رواة حديث أهـل البـيت عليهم السلام كانوا مرجع الشيعة في الحكم والفتوى، وقد نَوَّهَ الأئمة عليهم السلام بفضلهم، وأرجعوا الشيعة إليهم، ورغبوا في أن يفتوا بينهم، فيحصل الوثوق بأنّهم لا يستقون الحكم من غير المعصوم عليه السلام.

---

(١) كفاية الأصول ٢: ٤٠٠.

بل لم يجمدوا أحياناً على سماعه منه عليه السلام وإنّما كانوا يسألونه عن علته ووجهه، مثل قول زرارة للإمام الباقر عليه السلام: (ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال عليه السلام: «**يا زرارة، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب... فقال: ﴿وَامسَحُوا بِرُؤُوسِكُم﴾**[1]**، فعرفنا حين قال: برؤوسكم، أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء...**»[2].

بل كانوا مرجع غير الشيعة من المسلمين عندما يُرْتَج عليهم باب الحكم فلا يهتدون إليه إلا بمصباح أولئك الفقهاء الذي استمد نوره من أهل بيت الوحي عليهم السلام. ولذا لما اختصم رجلان إلى ابن أبي ليلى في جارية اشتراها أحدهما من الآخر فلم يجد على ركبها شعراً، فقال: (أيها القاضي، إن كان عيباً فاقضِ لي به... فأتى محمد بن مسلم الثقفي فقال له: أي شيء تروون عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة لا يكون على ركبها شعر، أيكون ذلك عيباً؟ فقال له محمد بن مسلم: أما هذا نصاً فلا أعرفه، ولكن حدثني أبو جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «**كل ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب**». فقال له ابن أبي ليلى: حسبك. ثم رجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب[3].

وكانوا يناظرون فقهاء العامة وينقضون بعض فتاواهم، فروى عمر بن أذينة قضاء ابن أبي ليلى في واقعة، وقول محمد بن مسلم الثقفي له: (أما إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام قد قضى في هذا المسجد بخلاف ما قضيت. فقال: وما علمك بذلك؟

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) الوسائل ١: ٤١٢ ـ ٤١٣، أبواب الوضوء، ب٢٣ ح١.

(٣) الكافي ٥: ٢١٥ ـ ٢١٦.

قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول: «**قضى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام برد الحبيس، وإنفاذ المواريث**»، فقال ابن أبي ليلى: هذا عندك في كتاب؟ قال: نعم. قال: فأرسل وائتني به. قال له محمد بن مسلم: على ألا تنظر في الكتاب إلا في ذلك الحديث. قال: لك ذاك. قال: فأراه الحديث عن أبي جعفر عليه السلام في الكتاب، فردّ قضيته)[١].

ولذا قال الشهيد الثاني عند ترجيح كون الراوي عبدالرحمن بن سيابة في رواية تردد راويها بينه وبين عبدالله بن سنان: (ويؤيده كونه سأل ابن أبي ليلى في ذلك، ومن المستبعد جداً أنّ عبدالله بن سنان الفقيه الجليل الإمامي سأل ابن أبي ليلى في ذلك، بل الموجود في الأخبار أنّ ابن أبي ليلى كان يسأله ويسأل أصحابه مثل محمد بن مسلم وغيره عن كثير من المسائل)[٢].

وقال الشيخ يوسف البحراني عند ذكر مضمر رواه زرارة والفضيل بن يسار: (... وإن كان إضمار مثل هذين العمدتين غير ضائر؛ لأنّه من المعلوم أنّهما وأمثالهما لا يعتمدون على غير الإمام عليه السلام)[٣].

بل إنّ فقاهة أولئك الرواة، ومعرفتهم بمزايا الأحكام وفن الحديث تمنع من نقلهم كلام غير المعصوم عليه السلام بأسلوبهم الذي ينقلون به الأحاديث عن المعصومين عليهم السلام حذراً من عروض الالتباس ولو بعد حين.

وسبب الإضمار أحد أمور:

---

(١) الكافي ٧: ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) المسالك ٦: ١٧٧ ـ ١٧٨، كتاب الوصايا، مبحث الوصية المبهمة.

(٣) الحدائق ٤: ٢٢٦.

الأول: وجود القرينة المعيّنة للإمام عليه السلام الذي صدر عنه الحكم عند نقل الراوي، فاتكل عليها في معرفة مرجع الضمير، حالية كانت أو مقالية.

الثاني: التقية، فلم يجرأ الراوي على التصريح بالإمام عليه السلام خوفاً من ولاة الجور وأذنابهم، حتى أنّ الرجل في بعض تلك العصور إذا حدّث عن الإمام علي عليه السلام قال: (عن أبي زينب)، كما سبق(١).

الثالث: تقطيع الأحاديث عند نقلها عن الأصول وتبويبها في المجاميع الواصلة إلينا، كما أشار إليه الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، فإنّ فقهاء الرواة كانوا يسألون الإمام عليه السلام عن عدة فروع في مجلس واحد أو أكثر، ثم يحررون الجميع في أصولهم وينقلونه إلى غيرهم، فَيُصرّحونَ في صدر الكلام بالإمام المسؤول ويعطفون عليه مُضْمِرين، كما في أسئلة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام. ولما بوّب مشايخنا الأحاديث قطّعوها، وذكروا كل قطعة في بابها، فعرض الإضمار.

وهنا إشكال

وهو أنّ فقهاء الرواة وأجلتهم لم يبلغوا تلك المرتبة إلا بعد مرور زمن على صحبة المعصوم عليه السلام، ومن الجائز صدور المضمرات عنهم قبل ذلك، فلا ترتفع عن مستوى مضمرات بقية الرواة.

والجواب عنه:

أولاً: أنّ غالب أحاديث أولئك الفقهاء قد أثبتت في كتبهم، وهم فقهاء حال تصنيفها.

وثانياً: أنّ اهتمام الشيعة بأحاديث أولئك الفقهاء وحِرصهم على التلقي عنهم

---

(١) انظر: موضوع الوضع والتقية في الأحاديث.

إنّما كان بعد بلوغهم تلك المرتبة العالية واشتهارهم بصحبة المعصوم عليه السلام، فالرواية عنهم قبل ذلك نادرة. وعليه، فلا يجري الإشكال فيما رواه زرارة ومحمد ابن مسلم في عصر الإمام الصادق عليه السلام مطلقاً، أو عصر الإمام الباقر عليه السلام بعد اتصافهما بالفقاهة، فإنّهما من فقهاء أصحابه عليه السلام، وهكذا نظائرهما من الرواة، فيختص الإشكال بالمضمر الذي رواه الفقيه من الرواة حال شبابه وقبل فقاهته، ولم يثبت إمضاؤه له بعد ذلك بإعادة التحديث به، أو إقرار من حدّثه عليه، أو إثباته في كتابه، وهذا فرد نادر.

وأمّا الدعوى الثانية:

وهي عدم حجية مضمرات باقي الرواة، فمن أجل توقف الحجية على إحراز استناد الحكم إلى المعصوم عليه السلام ولو تعبداً بنقل الثقة عنه، وهذا لم يثبت هنا؛ إذ كما يحتمل استناده إليه عليه السلام يحتمل استناده إلى بعض فقهاء الإمامية الذين أمرهم الإمام عليه السلام بالإفتاء بين الناس؛ لتعذر الوصول إليه غالباً، وأمر الشيعة بالرجوع إليهم وأخذ الحكم منهم، ولذا نقل عنهم كثير من الفتاوى في كتب الفقه.

كما يحتمل استناده إلى بعض فقهاء العامة حيث كانوا قضاة حكام الدولتين الأموية والعباسية، فيرجع بعض الشيعة إليهم في الحكم أحياناً لاضطرار أو جهل، وإليك بعض الشواهد على ذلك.

فروى عبدالرحمن بن سيابة فقال: (إنّ امرأة أوصت إليّ، وقالت: ثلثي يقضى به ديني، وجزء منه لفلانة. فسألت عن ذلك ابن أبي ليلى، فقال: ما أرى لها شيئاً، ما أدري ما الجزء؟ فسألت عنه أبا عبدالله عليه السلام بعد ذلك... فقال عليه السلام: «**كذب ابن أبي ليلى، لها عشر الثلث، إنّ الله عز وجل أمر إبراهيم عليه السلام فقال: ﴿اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ**

مِنْهُنَّ جُزْءاً﴾[(١)]، **وكانت الجبال يومئذٍ عشرة، فالجزء هو العُشْرُ من الشيء»**)[(٢)].

وروى أبو ولاد الحناط قائلاً: (اكتريت بغلاً إلى قصر ابن هبيرة... فتوجهت نحو النيل... فأخبرت صاحب البغل بعذري، وأردت أن أتحلّل منه... فتراضينا بأبي حنيفة، فأخبرته بالقصة وأخبره الرجل... فقال: ما أرى لك حقاً... فخرجنا من عنده، وجعل صاحب البغل يسترجع، فرحمته مما أفتى به أبو حنيفة فأعطيته شيئاً...)[(٣)].

وروى خالد بن بكير الطويل، فقال: (دعاني أبي حين حضرته الوفاة، فقال: يا بني، اقبض مال إخوتك الصغار واعمل به... فقدّمتني أم ولد أبي بعد وفاة أبي إلى ابن أبي ليلى... فاقتصصت عليه ما أمرني به أبي، فقال لي ابن أبي ليلى: إن كان أبوك...)[(٤)].

وروى إبراهيم بن هاشم مرفوعاً فقال: (سألت امرأة أبا عبدالله عليه السلام فقالت: إنّي كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى أفتوني بثمانية عشر يوماً. فقال أبو عبدالله عليه السلام: **«ولِمَ أفتوك بثمانية عشر يوماً؟»**، فقال رجل: للحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال لأسماء بنت عميس حيث نفست بمحمد بن أبي بكر...)[(٥)].

فإنّ الظاهر أنّ المفتين فقهاء العامة مستندين إلى ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله في قصة أسماء، وعلى فرض أنّ المفتين غيرهم فهم غير الإمام عليه السلام جزماً.

---

(١) البقرة: ٢٦٠.

(٢) الوسائل ١٩: ٣٨٠ ـ ٣٨١، أبواب الوصايا ب٥٤، ح٢.

(٣) الكافي ٥: ٢٩٠. التهذيب ٧: ٢١٥.

(٤) الوسائل ١٩: ٤٢٧ ـ ٤٢٨، أبواب الوصايا، ب٩٢، ح٢.

(٥) الوسائل ٢: ٣٨٤ ـ ٣٨٥، أبواب النفاس، ب٣، ح٧.

وروى خلف بن حماد فقال: (تزوج بعض أصحابنا جارية معصراً لم تطمث[١]، فلما افتضها سال الدم، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشرة أيام... فسألوا عن ذلك فقهاءَهم ـ كأبي حنيفة وغيره من فقهائهم ـ فقالوا: هذا شيء قد أشكل...)[٢].

ولا يدل قوله: (فسألوا عن ذلك فقهاءَهم) على أنّ السائلين كانوا من العامة؛ إذ لا مانع من إضافة الفقهاء إلى العامة لا إلى السائلين قبال فقهائنا، وقد تعارف هذا التعبير. وعلى فرض كون السائلين منهم فالزوج من الشيعة.

وروى عبدالرحمن بن الحجاج، قال: (اشتريت محملاً، فأعطيت بعض ثمنه وتركته عند صاحبه، ثم احْتَبَسْتُ أياماً، ثم جئت إلى بائع المحمل لآخذه، فقال: قد بعته. فضحكت، ثم قلت: لا والله، لا أدعك أو أقاضيك، فقال لي: ترضى بأبي بكر بن عياش؟ قلت: نعم. فأتيته فقصصنا عليه قصتنا، فقال أبو بكر بقول من تريد أن أقضي بينكما، بقول صاحبك أو غيره؟ قال: قلت بقول صاحبي. قال: سمعته يقول: مَن اشترى شيئاً فجاء بالثمن بينه وبين ثلاثة أيام، وإلاّ فلا بيع له)[٣].

وروى عبدالصمد بن بشير في حديث: (إنّ رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلبّي وعليه قميصه، فقال لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة، فحيث أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء: أن أشق قميصي وأنزعه من قِبل

---

(١) الجارية المعصر ـ زنة مكرم ـ التي أول ما أدركت وحاضت، أو أشرفت على الحيض ولم تحض. والطمث: الدم، وطمثت المرأة تطمُث ـ بالضم ـ حاضت. انظر: مجمع البحرين ٣: ٤٠٨ ـ عصر. و٢: ٢٥٨ ـ طَمَثَ.

(٢) الكافي ٣: ٩٢.

(٣) الوسائل ١٨: ٢١ ـ ٢٢، أبواب الخيار، ب٩، ح٢.

رجلي وأنّ حجّي فاسد، وأنّ علي بدنة. فقال عليه السلام له: «... **فإنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه...**»)[١].

وروى علي بن فرقد قال: (أوصى إليّ رجل بتركته وأمرني أن أحج بها عنه، فنظرت في ذلك فإذا شيء يسير لا يكفي للحج، فسألت أبا حنيفة وفقهاء أهل الكوفة فقالوا: تصدق بها عنه، فلمّا حججت لقيت عبدالله بن الحسن في الطواف فسألته... فدخلت الحجر فإذا أبو عبدالله عليه السلام تحت الميزاب... قلت: جعلت فداك، إنّي رجل من أهل الكوفة من مواليكم... رجل مات... فسألت مَنْ عندنا من الفقهاء فقالوا: تصدق بها. فقال عليه السلام: «**ما صنعت؟**» قلت: تصدقت بها. فقال عليه السلام: «**ضمنت...**»)[٢].

وبعد هذا كيف يثق الفقيه باستناد الحكم في الحديث المضمر إلى المعصوم عليه السلام؟ وتقطيع الأحاديث عند تبويبها لا يثبت ذلك، وإنّما يذكر علة للإضمار بعد إحراز استناده إليه عليه السلام من طريق آخر، مثل كون الراوي من الفقهاء الذين لا نحتمل فيهم أن يسألوا غير المعصوم عليه السلام.

وعليه فلا يتم استدلال الشيخ حسن في (المعالم) بعروض التقطيع على حجية جميع الأحاديث المضمرة.

وأما قوله: (لا يليق بمن له أدنى مسكة أن يحدّث بحديث في حكمٍ شرعي، ويسنده إلى شخص مجهول بضمير ظاهر في الإشارة إلى معلوم). فإنّما يتم فيما لو أسند الراوي الحكم إلى شخص مجهول حال نقله، لكنّه لم يثبت، فإنّ الراوي أسنده إلى معلوم إمّا

---

(١) الوسائل ١٢: ٤٨٨ ـ ٤٨٩، أبواب تروك الإحرام، ب٤٥، ح٣.

(٢) الكافي ٧: ٢١.

صريحاً أو بالقرائن، وقد خفي علينا، فتردد بين الإمام عليه السلام وغيره، فإذا انتفى احتمال الغير؛ لكون الراوي من الفقهاء والأعيان كان حجة، وإلا فلا. فلم يحصل الترديد في الحكم الوارد في المضمر بين إسناده إلى الإمام عليه السلام، أو إلى شخص مجهول ليتم ما ذكره، بل يحتمل إسناده إلى غير الإمام عليه السلام، وهو معلوم حال التكلم وإنّما خفي علينا.

وكما يكون التقطيع علة للإضمار فيما لو كان المسؤول هو الإمام عليه السلام يمكن عروض ما يوجب الإضمار لو كان المسؤول غيره على أنّه قد يكون هناك دواعٍ لإخفاء المسؤول من قبل الراوي نفسه، كما في التقية لو كان المسؤول هو الإمام عليه السلام، فالشخص الذي أسند إليه الحكم وإن كان مجهولاً للمخاطب لكنّه معلوم للمتكلم.

وعليه، فلم يقم دليل يثبت حجية الأحاديث المضمرة مطلقاً، وذِكْرُ المشايخ لها في مجاميعهم لا يثبت إلا اجتهادهم في صدور أحكامها عن المعصوم عليه السلام، وهو لا يكفي في إثبات صدورها عنه عليه السلام، وإن فرضنا اشتهار فتوى الفقهاء بمضمونها، فإن تلك الشهرة لا تصلح لإثبات ذلك وإن كان السند صحيحاً، كما لا تصلح لجبر ضعف إسنادها على تقديره؛ لاختصاص الجبر ـ على القول به ـ بما لو ثبتَ أنّ الراوي نقل الحكم عن المعصوم عليه السلام والشهرة لا تصلح لإثباته.

ومن هنا يظهر أنّ القسم الأول من المضمرات ـ وهي المروية عن أكابر الفقهاء ـ يمكن انجبار ضعف سندها بالشهرة؛ لكونها بمنزلة المسانيد.

عند البحث عن (شهرة الفتوى) ما له صلة ببحثنا هذا.

ونبحث في الثاني الأحاديث الموقوفة

وقد اختلف فيها الفقهاء على أقوال ثلاثة كالمضمرة:

الأول: عـدم حجيـتها مطلقـاً وإن صَـحَّ السند؛ لأنّ مرجع الحكم فيها إلى قول الراوي الذي وقف عليه، وقوله ليس بحجة[١].

وهـذا رأي أكثـر الفقهاء، ولذا خدش المحقق في (المعتبر) في رواية ابن أذينة السـابقة بأنّهـا موقـوفة فلا تكون حجة. واستحسن ذلك السيد محمد في (مدارك الأحكـام)[٢]. كمـا خدش بذلك جماعة في رواية أبي بصير السابقة، منهم المحقق في (المعتبـر)، والشـيخ حسـن بـن الشـهيد الثانـي، والسيد محمد في (المدارك). وأقرهم الشـيخ يوسـف البحرانـي علـى ذلك وإن صرح برواية الشيخ الطوسي لها موقوفة في باب، ومسندة في باب آخر، كما رواها الكليني مسندة، فيصح العمل بها لذلك[٣].

الثاني: حجيتها مطلقاً. نسبه الشهيد الثاني إلى القيل وضعّفه[٤].

وعُلل هذا القول بأنّ الخبر الموقوف مع صحة سنده يفيد الظن الموجب للعمل.

وأجيب عنه:

أولاً: بمنع إفادته الظن مطلقاً.

وثانياً بعدم الدليل على حجية مثل هذا الظن[٥].

الثالث: أنّها بحكم المراسيل، فيجري عليها حكمها. اختاره بعض الأجلة[٦].

---

(١) الدراية (الشهيد الثاني): ٤٦.

(٢) الجواهر ٤: ٣٧٦.

(٣) الحدائق ٥: ٣٢٥، وما بعدها.

(٤) الدراية (الشهيد الثاني): ٤٦.

(٥) مقباس الهداية: ٤٧.

(٦) مقباس الهداية: ٤٧.

تحقيق البحث

والتحقيق أنّ الراوي الذي وقُف عليه إن لم يكن من الفقهاء الذين لا نحتمل أن يأخذوا الحكم من غير المعصوم عليه‌السلام فلا إشكال في عدم حجية حديثه الموقوف، حيث يلحق بمضمرهِ ويجري فيه حكمه. وإن كان من أولئك الفقهاء فالإشكال في موقوفه من أجل عدم إسناد الحكم فيه إلى غيره ليقال بقيام القرائن على أنّ ذلك الغير هو المعصوم عليه‌السلام. وعليه، فنحتمل أنّه رأي رآه وأفتى به بناءً على ما هو الحق من ثبوت الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم عليه‌السلام من قِبَلِ فقهاء الرواة، وأنّهم كانوا يستنبطون الحكم من الأصول والأدلّة العامة الصادرة عن أهل البيت عليهم‌السلام عند فقد النص الخاص، ويجتهدون عند الجمع بين الأخبار المتعارضة بإجراء قواعد التعارض فيها، ولذا نُقِلَ عنهم كثير من الفتاوى في صف فتاوى الفقهاء في عصر الغيبة. وإليك بعضها:

قال الشهيدان عند البحث عن احتياج الطلاق الثالث إلى محلل: (وقد قال بعض الأصحاب، وهو عبدالله بن بكير: إنّ هذا الطلاق لا يحتاج إلى محلل بعد الثلاث، بل استيفاء العدة الثالثة يهدم التحريم)[١].

وعبدالله بن بكير من أصحاب الإمام الصادق عليه‌السلام.

وقال الشهيد الثاني عند البحث عن ميراث المجوس إذا ترافعوا إلى حكّام الإسلام: (وقد اختلف الأصحاب فيه، فقال يونس بن عبدالرحمن: إنّهم يتوارثون بالنَسَب والسبب الصحيحين دون الفاسدين. وتبعه التقي وابن إدريس... وقال الفضل بن شاذان وجماعة منهم المصنف في هذا (المختصر) و (الشرح): إنّ

---

(١) شرح اللمعة ٢: ١٣١.

المجوس يتوارثون بالنَسَب الصحيح والفاسد والسبب الصحيح لا الفاسد)[١].

ويونس بن عبدالرحمن من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، والفضل ابن شاذان من أصحاب الإمامين الهادي والعسكري عليهما السلام.

وقال الشيخ يوسف البحراني عند البحث عن وجوب الزكاة فيما دخله الكيل والوزن من غير الغَلاّت الأربع: (فالأشهر الأظهر أنّه لا زكاة فيها، ونقل عن ابن الجنيد القول بالوجوب فيها، وحكاه الكليني والشيخ عن يونس بن عبدالرحمن من قدماء فقهائنا)[٢].

وقال عند البحث عن كراهة الإقعاء في جلوس الصلاة: (بل ادعى الشيخ في (الخلاف) عليه الإجماع، ونقل القول بالكراهة المحقق في (المعتبر) عن معاوية ابن عمار ومحمد بن مسلم من القدماء).

والأول من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، والثاني من أصحاب الإمامين الباقرين عليهما السلام.

وقال عند البحث عن مشروعية القنوت بالفارسية: (اختلف الأصحاب في جواز القنوت بالفارسية، فمنعه سعد بن عبدالله، وأجازه محمد بن الحسن الصفار، واختاره ابن بابويه والشيخ في (النهاية) والفاضلان وغيرهم).

وسعد بن عبدالله عاصر الإمام العسكري عليه السلام، ومحمد بن الحسن الصفار صحبه عليه السلام.

وقال عند البحث عن وجوب تسع تسبيحات في الركعتين الأخريين: (ذهب إليه الصدوق بن بابويه، وأسنده في (المعتبر) و(التذكرة) و(الذكرى) إلى حريز بن عبدالله

(١) شرح اللمعة ٢: ٣٢٢.

(٢) الحدائق ١٢: ١٠٦.

السجستاني من قدماء الأصحاب...)[١]، وهو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام.

ومن هنا أطلق عنوان الفقهاء على جماعة من أصحاب المعصومين عليهم السلام ورواة حديثهم، وسمّى الشيخ الكشي ثمانية عشر رجلاً منهم، وهم أصحاب الإجماع الذين سبق البحث عن أحاديثهم، فليس كل راوٍ فقيهاً يمكنه استنباط الحكم والفتوى.

ولذا جاء في حديث علي بن إبراهيم في تفسيره[٢]: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال في كلام له: **«نصر الله امرئاً سمع مقالتي فوعاها وبلّغها من لم يسمعها، فربّ حامل فقه ليس بفقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»**.

بل صرّح عبدالله بن بكير في بعض أحاديثه الموقوفة بأنّ الحكم فيه من فتواه لا روايته عن المعصوم عليه السلام.

فروى الشيخ الطوسي عن الحسن بن سماعة أنّه قال: (وكان ابن بكير يقول: المطلّقة إذا طلقها زوجها ثم تركها حتى تبين ثم تزوجها فإنّما هي عنده على طلاق مُستأنف. قال ابن سماعة: وذكر الحسين بن هاشم أنّه سأل ابن بكير عنها فأجابه بهذا الجواب، فقال له: سمعت في هذا شيئاً؟ فقال:... لا هذا مما رزق الله من الرأي...).

وروى نظيره حديثاً آخر بسنده عن عبدالله بن المغيرة عن ابن بكير[٣].

وحيث احتملنا استناد الحكم الوارد في الحديث الموقوف إلى اجتهاد الراوي وفتواه لا تثبت به السنة التي يجب اتباعها.

نعم، بناءً على أنّ الرواة في عصر المعصومين عليهم السلام لم يستعملوا آراءهم في استنباط

---

(١) الحدائق ٨: ٣١٢، ٣٧١، ٤١٢.

(٢) تفسير القمي: ٧٤٢.

(٣) الاستبصار ٣: ٢٧١.

الحكـم وإنّما كانوا متعبدين بنقل ما سمعوه من أقوال الإمام عليه السلام ورأوه من أفعاله، فإن فقـدوا ذلـك توقفـوا حتـى يصل إليهم الحكم عنه عليه السلام، وليس للتفقه والاجتهاد في عصـرنا الحاضـر عـين ولا أثـر في تلك العصور، ينتفي احتمال استناد الحكم إلى رأي الـراوي كمـا انتفـى احتمال استناده إلى غير المعصوم عليه السلام؛ لكون الراوي من الفقهاء، فيتعـين الاحـتمال الثالث، وهو نقله عن المعصوم عليه السلام، لكنّه لا يدري أنّ النقل باللفظ أو بالمعنـى، كمـا لا يـدري أنّه نقل عن المعصوم عليه السلام بالذات؛ ليكون مسنداً أو بالواسطة لـيكون مرسـلاً، بـل لا بـدّ من الواسطة على فرض النقل عن الإمام الذي لم يعاصره الـراوي، وحـيث لا علـم لـنا بحـال الواسـطة يجـري حكـم المرسل على الحديث الموقوف ويسقط عن الاعتبار.

وهـذا جارٍ أيضاً في موقوف غير الفقهاء من الرواة بعد الغض عن الإشكال السابق في مضمرهم، ولذا ألحق بعض الفقهاء الأحاديث الموقوفة بالمراسيل مطلقاً.

نعـم، يمكـن القـول بأنّه لو كان هناك واسطة بين الراوي والإمام عليه السلام لذكرها، فإهمالها قرينة عدمها، كما أنّ الأصل يقتضي العدم عند الشك فيها.

ويؤيده بعض الأحاديث المروية مقطوعة في باب، مسندة في باب آخر بلا واسطة.

لكن هذا لا يرفع احتمال الواسطة، فلم يثبت صدور الحكم عن المعصوم عليه السلام ليجب التعبد به.

المبحث الثامن:

الأحاديث المعللة

الأحاديث المعللة

معنى العلّة

تطلق العلّة ـ بالكَسْرِ ـ ويراد بها: المرض، وبهذا اللحاظ اعتبر في حجية الخبر سلامته من العلّة، وفُسّرت بما يقدح في الخبر من أمور خفيّة، كالإرسال فيما ظاهره الاتصال كما سبق(١). وأطلق لفظ (المعللة) على الأخبار ذات العلل بهذا المعنى(٢).

كما تطلق العلّة ويراد بها السبب، ومنه التعليل، فإنّه (عند أهل المناظرة تبيين علة الشيء. ويطلق أيضاً على ما يستدل فيه من العلة على المعلول، ويسمى برهاناً لمّياً)، ويقال: تعلل الرجل أبدى الحجة وتمسك بها(٣).

وهذا المعنى هو مرادنا بـ(الأحاديث المعلّلة) في محل البحث، وهي التي ورد الحكم فيها مصحوباً بعلة تشريعه، وبيان سببه، فإنّ المشرّع لمّا كان حكيماً لا يصدر منه العبث والجزاف، ولا يكلّف بما لا داعي إليه، وإنّما هناك دواعٍ للتشريع من مصالح ومفاسد تدعو للبعث نحو فعل والزجر عن آخر، سواء ثبتت لنفس الجعل والتكليف

---

(١) انظر: موضع تعريف أنواع الحديث.

(٢) منتقى الجمان ١: ٨.

(٣) أقرب الموارد ٢: ٨٢٣ ـ عَلَلَ.

أو لمتعلقه؛ أي المكلف به. وتلك الدواعي تسمّى بعلل الأحكام وبالأسباب الداعية إليه، ولا وَجْهَ للتفرقة بين العلة والسبب. كما تسمّى بمناطات الأحكام، بمعنى أنّ الشرع قد أناط أحكامه بها أي علّقها عليها وبملاكات الأحكام ـ جمع ملاك ـ: وهو قوام الأمر. هذا ما يقتضيه الواقع ومقام ثبوت الحكم.

وأما في مقام إثباته فإنّ أدلّة التشريع وردت غالباً مجردة عن ذكر علله ودواعيه، وجاءت أحياناً مقرونة بها... وعليه نبحث:

أولاً: عن الدليل المجرّد عن العلّة.

وثانياً: عن الدليل المقرون بها.

العلة المستنبطة أو القياس

أما الأول فيجب الاقتصار على مورده، فلا يصح التعدّي عنه إلى الأشباه والنظائر عملاً بالأقيسة والاستحسانات، فإنّ العقل البشري قاصر عن إدراك ملاكات الأحكام واستنباط عللها.

وقد استفاضت الأحاديث عن أهل البيت عليهم السلام في المنع عن العمل بالقياس والتنديد بمن يعمل به حتى بلغت ـ على ما قيل ـ خمسمائة حديث، فروي عن الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «**قال الله جل جلاله: ما آمن بي مَن فسّر برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني**»[1].

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحق إلا بُعْداً، وأنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس**»[2].

(١) الوسائل ٢٧: ٤٥، أبواب صفات القاضي، ب٦، ح٢٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ٤٣، أبواب صفات القاضي، ب ٦ ، ح ١٨.

وقال عليه السلام لأبان: «**إنّ السّنة إذا قيست مُحِقَ[1] الدين**»[2].

وقال عليه السلام لأبي حنيفة: «**بلغني أنك تقيس؟**»، قال: نعم، أنا أقيس. قال عليه السلام: «**لا تقس، فإنّ أول مَن قاس إبليس حين قال: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[3]**»[4].

كما وردت أحاديث من طرق أهل السنة تمنع من القياس والعمل به أخرجها ابن حزم الأندلسي في رسالته.

منها: ما رواه بسنده عن عوف بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**تفترق أمتي على بِضْع[5] وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلّون الحرام ويحرمون الحلال**»[6].

وقد كثرت مناظرات الإمام الصادق عليه السلام مع أهل الرأي والقياس كأبي حنيفة، حيث قال له في رواية ابن حزم: «**اتق الله ولا تقس، فإنا نقف غداً بين يدي الله فنقول: قال الله وقال رسوله صلى الله عليه وآله. وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا**»[7].

وفي رواية عمرو بن جميع وعبدالله بن شبرمة: «... **يا نعمان، حدثّني أبي عن جدي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أول مَنْ قاس أمر الدين برأيه إبليس، قال الله تعالى له:**

---

(١) قيل: المَحْق: أن يذهب الشيء كله حتى لا يرى منه أثر. وقيل: نقص الشيء قليلاً قليلاً. انظر: أقرب الموارد ٢: ١١٨٨ ـ مَحَقَ.

(٢) الوسائل ٢٧: ٤١، أبواب صفات القاضي، ب ٦ ، ح ١٠.

(٣) الأعراف: ١٢.

(٤) الوسائل ٢٧: ٤٦، أبواب صفات القاضي، ب ٦ ، ح ٢٤. انظر هذه الأحاديث ونظائرها في الوسائل ٢٧: ٣٥ ـ ٦٢، أبواب صفات القاضي، ب٦.

(٥) البضع: ما بين الثلاث إلى التسع. انظر: الصحاح ٣: ١١٨٦ ـ بَضَعَ. لسان العرب ١: ٤٢٦ ـ بَضَعَ.

(٦) مُلخّص إبطال القياس: ٦٩.

(٧) مُلخّص إبطال القياس: ٧١.

اسجد لآدم. فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس؛ لأنّه اتبعه في القياس».

وزاد ابن شبرمة في حديثه: ثم قال جعفر عليه السلام: «**أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟**»، قال: قتل النفس. قال عليه السلام: «**فإنّ الله عز وجل قَبِلَ في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة**»، ثم قال عليه السلام: «**أيهما أعظم الصلاة أم الصوم؟**»، قال: الصلاة. قال عليه السلام: «**فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، فكيف ـ وَيْحَكَ ـ يقوم لك قياسك؟! اتقِ الله ولا تقس الدين برأيك**»[1].

وإنّما أكثر الإمام الصادق عليه السلام مناظرة أبي حنيفة حول القياس وإبطاله لأنّه أول مَن توسّع فيه، وركّز دعائمه في القرن الثاني للهجرة حتى اشتهر العمل به. وقد أثبت الشيخ محمد بن الحسن الحر في كتابه (الوسائل)[2] عدة أحاديث تضمنت تلك المناظرات يقرب مضمون بعضها من حديث ابن شبرمة السابق. وجاء في بعضها: «**يا أبا حنيفة، أيما أرجس البول أو الجنابة؟**»، فقال: البول. فقال عليه السلام: «**فما بال الناس يغتسلون من الجنابة ولا يغتسلون من البول؟**». فسكت.

وفي حديث آخر: «**البول أقذر أم المني؟**»، فقال البول أقذر. فقال: عليه السلام: «**يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المني، وقد أوجب الله تعالى الغسل من المني دون البول...**»[3].

ولذا كان المنع عن استعمال القياس في الأحكام من ضروريات مذهب الشيعة[4]،

---

(١) حلية الأولياء ٣: ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٢) انظر: الوسائل ٢٧: ٤٧ ـ ٤٨، أبواب صفات القاضي، ب٦.

(٣) الوسائل ٢٧: ٤٨، أبواب صفات القاضي: ب ٦ ح ٢٨.

(٤) معالم الأصول: ٢١٣.

بـل نقـل السـيد المرتضى عن قوم من شيوخنا أنّهم قالوا: (إنّه مستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في الأحكام)(١).

لكـن المنحـرفين عـن أهـل البـيت عليهم السلام حـيث لـم يستقوا الفقه من منهله العذب الفـيّاض ضاقت بهم مدارك الأحكام، فاضطروا إلى استعمال القياس وإليه يشير ما نقل عـن أميـر المؤمنـين عليه السلام: إنّ قـوماً ثقلـت علـيهم الأحاديث أن يحفظوها، وأعوزتهم النصوص أن يعوها، فَتَمَسّكُوا بآرائهم(٢).

وفـي ذلـك يقـول الشـيخ محمـد رضا المظفر: (والذي يبدو أنّ المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله ومـا جـاء به الرسول صلى الله عليه وآله، فالتجؤوا إلى أن يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفُتـيا والقضـاء بـين الـناس، بـل حكّمـوا الرأي والاجتهاد حتى في ما يخالف النص أو جعلـوا ذلـك عذراً مبرراً لمخالفة النصّ، كما في قصة تبرير الخليفة الأول لفعلة خالد بن الولـيد فـي قـتل مالـك بن نويرة وقد خلا بزوجته ليلة قتله، فقال عنه: إنّه اجتهد فأخطأ، وذلـك لما أراد الخليفة عمر بن الخطاب أن يقاد به ويقام عليه الحد. وكان الرأي والقياس غيـر واضـح المعـالم عـند مـن كان يأخذ به من الصحابة والتابعين حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعة الأخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة وأصحابه...)(٣).

تعريف القياس

وقـد اخـتلفوا في تعريـف القياس، فقال الشيخ الطوسي: (حدّ القياس هو إثبات

---

(١) رسائل السيد المرتضى / المجموعة الأولى: ٢٤.

(٢) فرائد الأصول: ١٥٧.

(٣) أصول الفقه (المظفر) ٣: ١٥٦.

مـثل حكـم المقـيس علـيه فـي المقـيس... وقد أكثر الفقهاء والأصوليون في حدّ القياس، وأحسن الألفاظ ما قلناه).

ثـم قـال: (... إنّ القـياس محظور استعماله في الشريعة؛ لأنّ العبادة لم تأتِ به، وهـو ممـا لو كان جائزاً في العقل مفتقراً في صحة استعماله في الشرع إلى السمع القاطع للعذر...)[١].

وذكـر لـه الشـيخ الخضـري مـن أهـل السـنة تعاريف خمسة، وأفاد: أنّ الثابت عند المقايسـة أمـران: أحدهما: المساواة بين المقيس والمقيس عليه في الوصف الذي استنبط الفقـيه أنّـه علة الحكم، كالمساواة بين الخمر والنبيذ في الإسكار. ثانيهما: ظن المجتهد أنّ الحكـم فـي الفعلين واحد، وهو طلب الاجتناب، وهو أثر الأمر الأول، فأيّهما القياس أهو المساواة بينهما في العلة المستنبطة أم وحدة الحكم فيهما؟

يفهـم مـن بعـض الـتعاريف الأول، مثل تعريف ابن الهمام له بـ (مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللغة)[٢].

ويُفهـم مـن البعض الآخر الثاني، مثل تعريف البيضاوي له بـ (إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت)[٣].

وبمـا أنّ القـياس حجـة أقامهـا الشـارع لتعـرّف الأحكام لم يرضَ المتأخرون بتعـريف البيضـاوي ونظائره، بل أخذوا لفظ المساواة فيه؛ لأنّ مساواة المحلّين في العلة هي التي تصلح أن تكون معرفة للحكم ودليلاً.

---

(١) عدة الأصول: ٢٥٣، وما بعدها.

(٢) انظر: الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٠٤.

(٣) انظر: المحصول (الرازي) ٥: ٩، ١١.

فاشترطوا في القياس أن يكون للحكم المعلوم علة يدركها العقل ثم توجد العلة في محل آخر. وقالوا: (لا يشترط أن يكون ثبوتها في الفرع قطعياً، بل يجوز أن تكون ثابتة بدليل مظنون). واكتفوا بظن المجتهد أنّ الحكم في الفعلين واحد[١].

وتسمّى تلك العلة بالمستنبطة قبال العلّة المنصوصة في الدليل، والأولى هي التي أنكر الأئمة من أهل البيت عليهم السلام بناء الأحكام عليها وأقاموا الشواهد على بطلانها؛ لقصور العقل عن إدراك علل الأحكام، فلا يصح بناؤها على تلك التخمينات والمناسبات والظنون التي لم تثبت حجيتها في الشرع، بل ثبت عدمها بالأدلّة التي سبق الإشارة إلى بعضها؛ ﴿قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾[٢].

ولذا لم يكن العمل بالقياس معروفاً في صدر الإسلام، بل هناك تصريحات للصحابة والتابعين بمنعه ذكرها ابن حزم الأندلسي في رسالته، وقال: (ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم، وأنكره سائرهم وتبرؤوا منه).

وعلّق عليه سعيد الأفغاني بقوله: (ويؤكد ابن حزم قوله هذا في كتابه (الإحكام)[٣] فيقول: إنّه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث)[٤].

الحكم العقلي

نعم، قد يثبت الحكم الشرعي في مورد فيدرك العقل علته التامة في مورد آخر، بأن يدرك مقتضيه وشرطه وعدم المانع منه، كما في إدراكه حسن العدل وقبح الظلم، وهذا معنى حكم العقل، فيثبت حكم الشرع للملازمة بينهما.

---

(١) أصول الفقه (الخضري): ٣١٧، وما بعدها.

(٢) يونس: ٥٩.

(٣) الإحكام ٧: ١٠٢٦.

(٤) ملخص إبطال القياس: ٥.

وليس هذا من القياس والتعدّي عن مورد الحكم إلى غيره بتوسط الظنون العقلية، بل للجزم بوجود علّة الحكم التامة في المورد الثاني، فهو نظير التعدي عن مورد الحكم المنصوص العلة إلى مورد آخر أحرزنا العلة فيه. بل يثبت الحكم الشرعي عند إدراك العقل علته التامة ابتداء في مورد وإن لم يكن ثابتاً في مورد آخر للملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي.

وقوّى أستاذنا المحقق الخوئي أن يكون وجوب حفظ المؤمن من التلف من هذا الباب، وأفاد في وجه ذلك: أنّ الدليل النقلي من الكتاب والسنة إنّما قام على حرمة قتله وظلمه وإيذائه، ولم يقم على وجوب حفظه، لكنّه لا يبعد أن يكون وجوبه من المستقلات العقلية، فإنّ المؤمن محبوب عند الله تعالى فلا يرضى بتلفه، ولا مفسدة تزاحم تلك المصلحة، فيحكم العقل بالوجوب ويلزمه حكم شرعي، فإن المشرّع رئيس العقلاء.

لكن هذا نادر جداً، فإنّ العقل وإن أدرك المصلحة أحياناً لكنّه لا يقوى على إدراك عدم المزاحم لها؛ لقصوره عن الإحاطة بجميع الخصوصيات الداعية إلى التشريع ما لم يُنَبِّه عليها المشرّع. ولذا قال المحقق النائيني: (وقد يتحقق المفهوم بالمساواة في غير منصوص العلة فيما إذا أحرز مناط الحكم المذكور في القضية من الخارج يقيناً، فيحكم بسراية الحكم إلى كل مورد تحقق فيه مناط الحكم، وهذا القسم نادر التحقق جداً؛ إذ الغالب في مناط الحكم ألاّ يكون قطعياً، وإذا لم يكن المناط قطعياً كانت تسرية الحكم من موضوعه إلى غيره داخلة في القياس المعلوم عدم حجيته)[1].

وبهذا ينتهي البحث عن الدليل المجرد عن العلة.

---

(١) أجود التقريرات ١: ٤٩٩.

العلة المنصوصة

وأما الثاني وهو الدليل المقرون بها، فقد شاع التمثيل له بقول المشرّع: (الخمر حرام؛ لأنّه مسكر)، فبحثوا عن أنّ التعليل بالإسكار هل يقضي بالتعدي عن مورد الحكم إلى كل مسكر وإن لم يكن خمراً أم يقتصر على مورده وهو الخمر، فلا يكون لمنصوص العلة مَزِيّة على غيره؟

وهـذا البحث وإن كان له أثر مهم بالنسبة للأحكام المعللة كما في تعليل الإمام الصادق عليه السلام المنع عن بيع التمر اليابس بالرطب بقوله: **«من أجل أنّ التمر يابس والرطب رَطب، فإذا يبس نقص»**[1].

ولذا اشتهر التعدّي عن مورده إلى نظيره كبيع العنب بالزبيب، وعلله الشهيد الثاني بقوله: (تعدية للعلة المنصوصة إلى ما يشاركه فيها، وقيل: يثبت في الأول من غير تعدية رداً لقياس العلة...)[2]. لكن لا أثر له في ما ذكروه من المثال لدلالة الأحاديث العديدة على حرمة المسكر بعنوانه، مثل صحيح الفضيل ابن يسار عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام»**. قال: قُلْتُ ـ أصلحك الله ـ كله. قال عليه السلام: **«نعم، الجرعة منه حرام»**[3]. فلا نحتاج في ثبوت حرمة شرب كل مسكر إلى التعدي عن الخمر إليه أخذاً بالعلة المنصوص عليها في الدليل.

على أنّي لم أجد الجملة التي مثّلوا بها في حديث، وإنّما ورد مضمونها، ففي

---

(١) الوسائل ١٨: ١٤٩، أبواب الربا، ب١٤، ح١.

(٢) شرح اللمعة ١: ٣٧٢.

(٣) الوسائل ٢٥: ٢٢٥، أبواب الأشربة المحرمة، ب١٥، ح١.

مرسـل محمد بن عبدالله: (قلت لأبي عبدالله عليه السلام: لَم حرمّ الله الخمر؟ فقال عليه السلام: **«حرّمها لفعلها وفسادها»**(١).

كمـا ورد التصـريح بعمـوم الحكـم فـي عـدة روايات. منها المروي عن الإمام الكاظم عليه السلام: **«إنّ الله عز وجل لم يحرّم الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»**(٢).

وقـد اخـتلف الفقهـاء فـي الـتعدي عن مورد العلة وسريان الحكم إلى كل مورد وجـدت فـيه، فاخـتار العلامـة الحلي السريان قائلاً: (الحق عندي أنّ العلة إذا كانت منصوصـة وعلم وجودها في الفرع كان حجة)(٣). واستدل عليه بأنّ الأحكام الشرعية تابعـة للمصـالح الخفية، والشرع كاشف عنها، فإذا نص على العلّية عرفنا أنّها الباعثة والموجبة لذلك الحكم، فأين وُجِدَت وَجَبَ وجود المعلول.

واشـترط المحقـق الحلـي فـي سريان الحكم وجود (شاهد حال يدل على سقوط اعتـبار الشـرع مـا عـدا تلك العلة في ثبوت الحكم)(٤) وسمّاه برهاناً؛ أي قياساً منطقياً، حـيث يتشـكل مـن جملة: (الخمر حرام؛ لأنّه مسكر) صغرى وكبرى، فيصح أن يشار إلى كل مسكر في الخارج، ويقال: هذا مسكر، وكل مسكر حرام، فينتج حرمته.

ولـذا لمـا نقـل الشيخ الجواهري ترخيص النبي صلى الله عليه وآله للزبير وعبدالرحمن بن عوف فـي لبس الحرير لما شَكَيا له من القُمّل علّق عليه بقوله: (ومن الغريب ما عن (المعتبر)

---

(١) الوسائل ٢٥: ٣٤٣، أبواب الأشربة المحرمة، ب١٩، ح٣.

(٢) الوسائل ٢٥: ٣٤٢، أبواب الأشربة المحرمة، ب١٩، ح١.

(٣) تهذيب الوصول: ٢٤٨. مبادئ الوصول: ٢١٨.

(٤) معارج الأصول: ١٨٥.

من أنّ الأقوى عدم التعدية إلى غيرهما وإن وُجّه بأنّه مبني على ما ذهب إليه في أصوله من عدم حجية منصوص العلة، إلا أن يكون هنالك شاهد حال دال بالقطع على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة حتى يصير برهاناً...)(١).

ومنع السيد المرتضى من السريان والتعدي عن مورد العلة(٢)، وتبعه الشيخ الطوسي مصرحاً بأنّ جوازه متوقف على القول بصحة القياس، فقال: (وقد ألحق قوم بهذا الباب إثباته عليه السلام الحكم في عين وتعليله له بعلة يقتضي التعدي إلى غيره، نحو قوله صلى الله عليه وآله في الهِرّة: «إنّها من الطّوافين عنكم(٣) والطوافات». وقالوا: هذا وإن لم يمكن أن يُدّعى فيه العموم فهو في حكمه... وهذا إنّما يمكن أن يعتبره من قال بالقياس، فأما على مذهبنا في نفي القياس فلا يمكن اعتبار ذلك أصلاً. على أنّ في من قال بالقياس من منع من ذلك وقال: إنّ النبي صلى الله عليه وآله لو نص على العلة في الشيء بعينه لم يجب إلحاق غيره به إلا بعد إثبات التعبد بالقياس، فأما قبل العبادة فلا يصح ذلك فيه، ولذلك لو قال صلى الله عليه وآله: حرّمت السكّر لأنّه حلو، لم يجب أن يحكم بتحريم كل حلو إلا بعد العبادة بالقياس...)(٤).

وحكم الشيخ يوسف البحراني بعدم جواز التعدّي عن مورد العلة (إلا مع الدلالة العرفية في بعض الموارد، أو بما يرجع إلى تنقيح المناط القطعي)(٥).

---

(١) الجواهر ٨: ١١٦.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٧٥. وانظر: معالم الدين: ٢١٣.

(٣) هكذا ورد في (العدة) طبعة طهران التي اعتمدنا عليها في النقل، لكن الصحيح (عليكم)، كما في (العدة) طبعة الهند: ١٤٨، ونهاية ابن الأثير ٣: ١٤٢ ـ طَوَفَ. ومجمع البحرين ٥: ٩١ ـ طوف. ومعنى الحديث كما في (المجمع) أنّ الهِرة: «تطوف عليكم بالليل وتحفظكم من كثير من الآفات».

(٤) عدة الأصول: ١٤٥.

(٥) الحدائق ١: ٦٥.

وحكى العلاّمة[1]: أنّ المانعين من التعدّي استدلوا بأنّ (قول الشارع: حرمت الخمر لكونها مسكرة، يحتمل أن يكون العلة الإسكار وأن يكون إسكار الخمر، بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلة، وإذا احتمل الأمران لم يجز القياس.

وأجاب عن ذلك بوجوه:

الأول: المنع من احتمال اعتبار القيد في العلة، فإنّ تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال: الحركة إنّما اقتضت المتحركيّة لقيامها بمحل خاص، وهو محلها، فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية.

الثاني: سلّمنا إمكان كون القيد معتبراً في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار، فإن قول الأب لابنه: لا تأكل هذه الحشيشة؛ لأنّها سُمّ، يقتضي مَنْعَهُ من أكل كل حشيشة تكون سُماً.

الثالث: سلّمنا عدم ظهور إلغاء القيد لكن دليلكم إنّما يتمشى فيما إذا قال الشارع: حرمت الخمر لكونه مسكراً. أما لو قال: علّة حرمة الخمر هي الإسكار انتفى ذلك الاحتمال.

ثم ناقش العلامة في هذه الوجوه وجعل النزاع بين الفريقين لفظياً، فالقائل بالتعدي يستفيد من قول الشارع: حرمت الخمر؛ لكونه مسكراً. التعليل بمطلق الإسكار، والمانع منه لا يستفيد ذلك، بل يحتمله ويحتمل التعليل بالإسكار المختص بالخمر، وإلا فهما متفقان على أنّ التعليل بالإسكار المختص بالخمر لا يعمّ غيره، والتعليل بمطلق الإسكار يعمّ كل مسكر، فالخلاف بينهم فيما هو

---

(١) انظر: مبادئ الوصول: ٢١٨ ـ ٢١٩، تهذيب الوصول: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

المستفاد من ذلك التعليل، ونظائره (فيجب أن يجعل البحث في هذا، لا في أنّ النَصّ على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها، فإنّ ذلك متفق عليه).

وأورد عليه الشيخ حسن بن الشهيد الثاني بأنّ النزاع بين الفريقين معنوي، وأنّ كلام السيد المرتضى[1] صريح فيه؛ حيث استدل على المنع (بأنّ عِلَلَ الشرع إنّما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل أو عن وجه المصلحة فيه، وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في أحدهما داعية إلى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة فيه مفسده، وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال...).

ثم ناقش الشيخ حسن في دليل السيد المرتضى بـ (أنّ المتبادر من العلة ـ حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها ـ تعلق الحكم بها لا بيان الدواعي ووجه المصلحة)، وقال: (الأظهر عندي ما قاله المحقق)[2]، وهو التعدي عن مورد الحكم فيما لو نصّ الشرع على العلة، وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار الشرع ما عدا تلك العلة في الحكم.

ويتحقق هذا بتجرد الكلام المعلل عن كل ما يوجب الإخلال بظهوره في العلّية، فيكون الحال شاهداً على عدم اعتبار المتكلم في العلّية خصوصية زائدة على ما ذكره في التعليل. أمّا لو احْتَفّ الكلام بما يصلح لصرف التعليل عن ظهوره في العلّية فلا يصح التعدي عن مورده، وأطلق على تلك العلة التي اقترن بها الدليل بها لفظ الحكمة.

ولذا اصطدمت آراء الفقهاء في كثير من الأحكام المعللة، فرأى بعضهم كون التعليل ظاهراً في العلية؛ لعدم وجود ما يصرفه عن ذلك، ورأى آخر عدم ظهوره

---

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٩٦.

(٢) معالم الدين: ٢١٤، وما بعدها.

فيها لخصوصية هناك رآها صارفة عنه، فيكون من قبيل الحكمة، وكأنّه لا ضابطة يرجع إليها في تمييز العلة عن الحكمة فيؤول الأمر إلى ما يستظهره الفقيه، كما في سائر استظهاراته من الكلام.

المائز بين العلة والحكمة

والمائز بينهما وإن كان ثابتاً في الواقع، حيث يدور الحكم مع العلة وجوداً وعدماً بخلاف الحكمة، لكنّه خفي في مقام الدلالة والاستظهار. وقد رام المحقق النائيني ضبط ذلك بالتفصيل بين ما لو كانت العلة واسطة في عروض الحكم للموضوع فيسري إلى كل مورد ثبتت العلة فيه، كما لو قال المشرّع: (لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر)، وبين ما لو كانت واسطة في ثبوت الحكم للموضوع فيقتصر على مورده، كما لو قال: (لا تشرب الخمر لإسكاره)، فيكون مقتضى هذه الإضافة الاقتصار على الخمر؛ لأنّ علة تحريمه إسكاره لا مطلق الإسكار، فقال: (... إذا كانت علة الحكم منصوصة ونعني به ما كانت العلة المذكورة فيه واسطة في العروض لثبوت الحكم للموضوع في القضية بأن يكون الموضوع الحقيقي هو العنوان المذكور في التعليل، ويكون ثبوته للموضوع المذكور من جهة انطباق ذلك العنوان عليه، كما في قضية (لا تشرب الخمر فإنّه مسكر) فإنّها ظاهرة في أنّ موضوع الحرمة فيها إنّما هو عنوان المسكر، وحرمة الخمر إنّما هي من جهة انطباق ذلك العنوان عليه، فيسري الحكم حينئذٍ إلى كل مسكر، فلا تبقى للخمر خصوصية في الحكم المذكور في القضية.

وأما إذا كانت العلة المذكورة في القضية واسطة في الثبوت، ومن قبيل دواعي جعل الحكم على موضوعه من دون أن تكون هي الموضوع في الحقيقة، كما في

قضـية لا تشـرب الخمـر لإسكاره فإنّها ظاهرة في أنّ موضوع الحرمة فيها إنّما هو نفـس الخمـر. غايـة الأمر أنّ الداعي إلى جعل الحرمة عليها إنّما هو إسكارها فلا يسـري الحكـم إلـى غيـر الموضوع المذكور في القضية مما يشترك معه في العلة المذكـورة فيها؛ إذ يحتمل حينئذ أن تكون في خصوص العلة المذكورة في القضية خصوصـية داعـية إلـى جعـل الحكم على الموضوع المذكور فيها، وألاّ تكون هذه الخصوصية موجودة في غيرها مما يشترك معها في الحقيقة والعنوان...).

وأورد عليه أستاذنا المحقق الخوئي بـ (أنّ هذا الاحتمال إنّما هو على خلاف ما هـو المرتكـز فـي أذهـان العـرف مـن دوران كـل حكم مدار علته، ومن أنّ العلة المذكـورة فـي الكـلام هي بنفسها علة للحكم مع قطع النظر عن خصوصية قيامها بالموضـوع المذكـور فـي القضية؛ ضرورة أنّه لا يشك أهل العرف في أنّ المستفاد مـن قوله عليه السلام: إنّ الله لم يحرم الخمر لاسمه وإنّما حرمه لإسكاره، إنّما هي حرمة كل مسكر من دون دخل لقيام الإسكار بالخمر في الحكم بالحرمة أصلاً.

هذا، مع أنّه لو كان احتمال دخل خصوصية المورد مانعاً من انعقاد ظهور الكلام في دوران الحكم مدار علته المذكورة فيه لجرى ذلك فيما إذا كان تعليل النهي عن شـرب الخمر بكونه مسكراً، إذ من المحتمل فيه أيضاً أن يكون في صدق المسكر على خصوص الخمر خصوصية تقتضي حرمته، ولا تكون هذه الخصوصية موجـودة في غيره... وعليه، فلا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ رحمه الله من التفصيل وجعل العلـة المذكـورة فـي الكـلام من قبيل الواسطة في العروض في أحد القسمين، ومن قبيل الواسطة في الثبوت في القسم الآخر)[1].

---

(١) أجود التقريرات ١: ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

ومـا أفاده أستاذنا هو الحق، فإن تعليل الحكم ظاهر في دورانه مع العلة وجوداً وعـدماً بلا دخل خصوصية قيامها بالموضوع. هذا ما يستفيده العرف وأهل اللسان عند التفاهم، وهم المرجع في شأن ظواهر الألفاظ، ومن طريقهم ثبتت حجيتها، فلا يعتدّون باحتمال إرادة المتكلم خلاف الظاهر من كلامه، وإنّما يؤاخذونه بظاهره، فهو الحجة له وعليه، ولم يتخذ المشرّع طريقة أخرى عِنْدَ تفهيم أحكامه، بل جرى على ما جروا عليه عند التفاهم.

والعـرف لا يـرى فـرقاً بَـيْنَ تعليل حرمة شرب الخمر بأنّه مسكر وتعليلها بإسـكاره، كمـا فـي تعلـيل الطبـيب النهي عن أكل الرمان بأنّه حامض وتعليله بحموضته، حيث يفهم من ذلك أنّ علة التحريم والنهي هي الإسكار والحموضة في كلا المثالين، ويثبت به حكم كلي وهو المنع عن شرب كل مسكر وأكل كل حامض، ويتألف من ذلك القياس المنطقي.

ولذا أفتى كثير من الفقهاء بجواز الإتيان ليلة الجمعة بغسل يومها إذا خيف قلة الماء فـي اليوم أخذاً بعموم التعليل في الحديث المروي عن الإمام الكاظم عليه السلام: (... فقال لنا يوم الخميس: «**اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة، فإنّ الماء بها غداً قليل**»، فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة)[(١)].

لكـن المحقـق الهمدانـي اقتصر على مورد الحكم، وهو التقديم يوم الخميس، فقـال: (إنّ مقتضـى الجمـود على مورد النص إنّما هو التقديم يوم الخميس، لكن حكـي عـن صـريح بعـض وظاهر آخرين جوازه ليلة الجمعة، بل عن (المصابيح)

(١) الوسائل ٣: ٣٢٠، أبواب الأغسال المسنونة، ب٩، ح٢.

دعوى الإجماع عليه، وربما يوجّه ذلك بانسباقه من العلة المنصوصة في الروايتين، فإنّ المتبادر إلى الذهن كون جواز التقديم يوم الخميس مسبباً عن إعواز الماء يوم الجمعة من دون أن يكون لكونه في اليوم مدخلية في الحكم. وفيه نظر، فإن العلة ليست علة لجواز التقديم مطلقاً، وإلاّ لدلت على جوازه ليلة الخميس أيضاً، بل هي علة لجوازه في يوم الخميس...)[1].

وما ذكره وجهاً للجمود لا يصلح للمنع عن ظهور التعليل في العلية المطلقة؛ إذ لا مانع من الالتزام بجواز تقديم الغسل ليلة الخميس أيضاً عند إحراز قلة الماء يوم الجمعة إلا أن يقوم دليل على منعه من إجماع أو غيره.

وحيث كان الظاهر من تعليل الحكم ثبوته عند ثبوت علته فإن لازمت العلة الموضوع ـ كالإسكار في الخمر ـ كانت موسعة للحكم فقط، حيث يثبت لكل مسكر وإن لم يكن خمراً، وإن لم تلازمه ـ كالحموضة في الرمان ـ كانت موسعة للحكم من جهة، حيث يثبت لكل حامض وإن لم يكن رُمّاناً، ومضيقة له من جهة أخرى، حيث لا يثبت للرمان الحلو. فتعليل الحكم صالح لصرف ظهور الأمر أو النهي في العموم إلى الخصوص وبالعكس.

كما أنّه صالح لصرفهما عن ظهورهما في الإلزام إلى الندب والكراهة إذا لم يتناسب التعليل مع الوجوب والتحريم. وادعي ذلك في مكاتبة الحميري حول التقدم على قبر المعصوم عليه السلام في الصلاة، فقال: (... وهل يجوز أن يتقدم القبر ويصلّي ويجعله خلفه أم لا؟ فأجاب عليه السلام «... **وأما الصلاة فإنّها خلفه ويجعله الإمام، ولا**

---

[1] مصباح الفقيه: ٤٣٣، الطهارة.

يجوز أن يصلّي بين يديه؛ لأنّ الإمام لا يُتقدّم، ويصلي عن يمينه وشماله»[١].

وهـو صـريح الدلالة في اشتراط تأخر المصلي عن القبر الشريف، ولذا أفتى به جماعة كالشيخ البهائي والشيخ يوسف البحراني[٢].

لكـن أورد عليهم بأنّ تعليل الحكم بأنّ الإمام لا يتقدم يكشف عن كونه حكماً أدبياً؛ إذ (لو كان المنع تحريمياً لوجب أن يكون التقدم على القبر الشريف في حد ذاتـه حـراماً مطلقـاً حتى يستقيم البرهان، وهو ليس كذلك في سائر الأحوال ما لم يكـن عـن اسـتخفاف، وإنّما هو منافٍ للآداب التي ينبغي رعايتها في حال الصلاة وغيرها، فهذه العلة لا تصلح علة إلاّ للكراهة)[٣].

تخصيص التعليل

وحيث كان المستفاد من التعليل حكماً كلياً يثبت عند ثبوت علته، فلابد من النظر في أنّه هل يقبل التخصيص كسائر العمومات التي يعرض لها المخصص؟

وقـد أجـاب عـن ذلك أستاذنا المحقق الخوئي بأنّ التعليل تارة يكون بأمر عقلي تكويني، كما لو قال: هذا محال؛ لأنّ لازمه الدّور فلا يقبل التخصيص، لأنّ المستحيل مسـتحيل فـي جمـيع الأفراد والأوقات، والممكن ممكن كذلك، فحكم الأمثال فيما يجـوز وفيما لا يجوز واحد، فتثبت الاستحالة في كل مورد لزم الدور. وأخرى يكون بأمـر تشـريعي ولا مانع من تخصيصه؛ لأنّ الذي شرّع كون الأمر الفلاني علة لحكم خاص له أن يخصص علّيَته بفرد أو حال دون آخر.

---

(١) الوسائل ٥: ١٦٠، أبواب مكان المصلي، ب٢٦، ح١.

(٢) الحدائق ٧: ٢٢٠.

(٣) مصباح الفقيه: ١٩١، الصلاة.

وقد مثّل لذلك بتعليل البناء على الحالة السابقة في الاستصحاب بأنّ المكلف كان على يقين فشك ولا ينبغي له نقض اليقين بالشك، ومقتضى عموم التعليل أنّه لو شك في الإتيان ببعض أجزاء الصلاة يبني على عدمه، لكنّه خصص بقاعدتي الفراغ والتجاوز، فإنّ مقتضاهما البناء على الإتيان بالجزء المشكوك لو عرض الشك بعد الفراغ من الصلاة أو بعد تجاوز محل ذلك الجزء.

ومثله تعليل الإمام عليه السلام عدم انتقاض التيمم بوجدان الماء في أثناء الصلاة بقوله عليه السلام: «**يمضي في صلاته ولا ينقضها لمكان أنّه دخلها وهو على طهر بتيمم**»(١)، فإنّه قيّد بقول الإمام الباقر عليه السلام: «**فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع، وإن كان قد ركع فليمض في صلاته، فإنّ التيمم أحد الطهورين**»(٢) فينتج أنّ دخول الصلاة على طُهر بتيمم لا يُجدي إلا إذا كان وجدان الماء بعد الركوع، فإن وجده قبله قطع الصلاة واستأنفها مع الطهارة المائية.

التعليل التعبّدي

ثم ليعلم أنّ الأصل في التعليل أن يكون عرفياً، بمعنى أنّ الأمر المعلل به ثابت لدى العرف، إما ببنائهم أو بتشريع المشرع، أي يكون تشريعه ثابتاً ومعلوماً في الخارج قبل التعليل به؛ لأنّ ظاهر تعليل الحكم بيان الجهة الثابتة لدى العرف التي اقتضت إنشاءه كالإسكار بالنسبة للخمر، فيستفاد من تعليل الحرمة به حكم كلي كما سبق.

وعليه، فحمل التعليل على كونه تعبدياً خلاف الظاهر منه، إلاّ إذا اضطر إليه؛ لعدم كون المعلل به ثابتاً لدى العرف، كما في تعليل النهي عن قراءة سورة السجدة في الصلاة بأنّ السجود للتلاوة: «**زيادة في المكتوبة**»(٣).

---

(١) الوسائل ٣: ٣٨٢، أبواب التيمم، ب٢١، ح٤.

(٢) الوسائل ٣: ٣٨١، أبواب التيمم، ب٢١، ح١.

(٣) الوسائل ٦: ١٠٥، أبواب القراءة، ب٤٠، ح١.

وهذا لم يعرفه العرف؛ لتوقف صدق الزيادة في نظرهم على الإتيان بالفعل بقصد الجزئية، وسجود التلاوة في الصلاة لم يقصد به ذلك، فيكون بمنزلة رفع اليد والإشارة بها لا بقصد الجزئية، حيث لم يثبت لدى العرف ـ لا بنظرهم ولا بتشريع المشرع ـ أنّ كل حركة في الصلاة زيادة فيها وإن لم يقصد بها الجزئية. وعليه، فالتعليل تعبدي يختص حكمه بمورده، ولا يسري إلى كل فعل لم يقصد به الجزئية؛ لعدم إحراز العرف أنّ ما ذكر في التعليل تمام العلة، بل يحتمل دخل شيء معه، فيكون جزءها، وليس كالتعليل بالأمر الثابت لديهم كالإسكار، حيث يكون ظاهراً في ثبوت الحكم له بلا دخل خصوصية أخرى.

ومن هنا نشأ البحث في بعض تعليلات الأحكام الواردة في الروايات، وهل أنّه تعبّدي ليختص الحكم بمورده، أو عرفي ليتعدى عنه إلى كل مورد وجدت العلة فيه؟ ومنه قول الإمام الهادي عليه السلام في المغمى عليه: «**لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة، وكلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر**»[1].

فقد استدل به على أنّ استعمال المفطّر جهلاً عن قصور لا يخل بالصوم؛ لإطلاق التعليل، فإنّ الجهل مما غلب الله عليه، فيكون حاكماً على إطلاقات أدلّة القضاء والكفارة، فيناطان بالفوت الذي لم يسبب عن عذر مستند إلى الله تعالى.

وأورد عليه المحقق الهمداني بأنّ عموم هذا التعليل مخالف لغيره من النصوص والفتاوى؛ لشموله ما (لو جهل بأصل التكليف بصوم شهر رمضان أو شيء من الفرائض اليومية، أو بموضوعه بأن غفل عن كونه شهر رمضان أو

(١) الوسائل ٨: ٢٥٩، أبواب قضاء الصلاة، ب٣، ح٣.

نسـي الفريضـة فـي وقـتها فتـركها لذلك، مع أنّه لا خلاف نصاً وفتوى في أنّه يجب عليه تداركها بعد أن حصل له العلم والالتفات.

هذا مع أنّ شمول القاعدة للمريض وغيره من أُولي الأعذار أوضح من شمولها للجاهل [مع أنّ القضاء واجب عليهم]... فالتعليل الواقع في الرواية من العلل التعبدية التي يجب فيها الاقتصار على موردها، فكأنّه أريد بذلك التنبيه على عدم شأنية المغمى عليه من حيث هو كغير البالغ والمجنون لأن يتوجه إليه التكليف بشيء كي يكون عروض مانع عن أدائه كما في المريض والنائم مقتضياً لوجوب قضائه)[1].

التعليل الإرشادي

وقـد يكـون التعلـيل إرشـادياً لأمر عادي دنيوي، وهو الغالب في تعليلات الأوامر والنواهـي الـواردة فـي (أبـواب الأطعمـة والأشـربة) كمرسل ابن أبي عمير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**كلوا البطيخ، فإنّ فيه عشر خصال... ويغسل المثانة ويدر البول**»[2].

ومـثله حـديث سـليمان الجعفـري الوارد في الحمام قال: (مرضت حتى ذهب لحمـي، فـدخلت علـى الرضـا عليه السلام فقال: «**أيسرك أن يعود إليك لحمك؟**»، **فقلت: بلـى، قـال** عليه السلام: «**الـزم الحمّـام غبّاً**[3]**، فإنّه يعود إليك لحمك، وإياك أن تدمنه فإنّ إدمانه يورث السلّ**»)[4].

ويصـلح هذا التعليل لرفع ظهور الأوامر والنواهي في المولوية، فلا يستفاد منها

---

(١) مصباح الفقيه: ١٩٠ ـ ١٩١، الصوم.

(٢) الوسائل ٢٥: ١٧٧، أبواب الأطعمة المباحة، ب١٠٢، ح١٠.

(٣) أي: ادخله يوماً واتركه يوماً.

(٤) الوسائل ٢: ٣٢، أبواب آداب الحمام، ب٢، ح٢.

الاستحباب والكراهة فضلاً عن الوجوب والتحريم؛ لأنّ غرض المولى هو الإرشاد إلى ترتّب ذلك الأثر النافع أو الضار على فعل المكلف.

نعم، قد يأمر المولى بأكل طعام خاص أو ينهى عنه ولا يعلله بشيء، فيلزم الأخذ بظهورهما في المولوية؛ لأنّها الأصل في الأوامر والنواهي الصادرة من الشرع الشريف ما لم يرد صارف عنها، ومنه حديث محمد بن الوليد الكرماني عن الإمام الجواد عليه السلام قال في ما يسقط من الطعام عند الأكل: «**ما كان في الصحراء فدعه ولو فخذ شاة، وما كان في البيت فتتبعه وألقطه**»[1]. فيثبت استحباب ترك الأول، والتقاط الثاني.

وقد يعلل الحكم بأمر عادي لكن يشمله عموم أو إطلاق حكم مولوي، فلا يخرجه التعليل عن كونه مولوياً.

تم تحرير هذه البحوث في ٦ ذي الحجة سنة ١٣٨٦هـ في النجف الأشرف بقلم الراجي عفو ربه محيي الدين ابن العلامة حجة الإسلام السيد محمد جواد الموسوي الغريفي.

---

(١) الوسائل ٢٤: ٣٧٦، أبواب آداب المائدة، ب ٧٢، ح ٢.

المُحْتَوَيَاتُ

كلمة حول الكتاب

المبحث الأول

المبحث الثاني

المبحث الثالث

المبحث الرابع

المبحث الخامس

المبحث السادس والسابع

المبحث الثامن

قواعد الحديث

آية الله

السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

حققه وعلق عليه

السيد محمد رضا السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

طبعة مزيدة ومحققة

المؤسسة الإسلامية
للبحوث والمعلومات

الجزء الثاني

قواعد الحديث

الجزء الثاني

المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات

٤٠

قواعد الحديث

تأليف

آية الله السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

حققه وعلق عليه

السيد محمد رضا السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

طبعة مزيدة ومحققة

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية الكتاب

اسم الكتاب .... قواعد الحديث ج٢

تأليف .... آية الله السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

تحقيق .... السيد محمد رضا الغريفي

الناشر .... مؤسسة السيدة المعصومة (ع)

الإخراج الفني .... المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات

المطبعة .... ثامن الحجج

الطبعة .... الخامسة

سنة الطبع .... ١٤٢٩هـ. ق / ٢٠٠٨م

الكمية ٢٠٠٠

شابك المجموعة: ١ - ٠٧٤ - ٩٨٤ - ٩٦٤ - ٩٧٨

شابك ج ٢: ٥ - ٠٧٦ - ٩٨٤ - ٩٦٤ - ٩٧٨

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وله الحمد على نعمه، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه محمد وآله الطاهرين.

بحوث الكتاب

كانت بحوث الجزء الأول من هذا الكتاب ثمانية، وأضفت إليها في هذا الجزء الثاني البحوث التالية[1]:

- **المبحث التاسع:** أحاديث القواعد.
- **المبحث العاشر:** أحاديث الثقات في الموضوعات.
- **المبحث الحادي عشر:** ألفاظ وجمل في الأحاديث.
- **المبحث الثاني عشر:** ألفاظ المقادير الشرعية.
- **المبحث الثالث عشر:** طرق بيان الأحكام في الأحاديث.
- **المبحث الرابع عشر:** ألفاظ وجمل الجرح والتعديل.
- **المبحث الخامس عشر:** الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم وغيبته.

---

(١) هذا ما كان مقرراً من السيد الوالد ﵀ من الاقتصار على جزأين للكتاب، لكني رأيت من المناسب أن أقتصر في الجزء الثاني على ثلاثة مباحث هي: التاسع، والعاشر، والحادي عشر؛ لكبر حجمها وسعتها، وأفردُ جزءاً ثالثاً للمباحث الأخرى المذكورة.

المبحث التاسع:

أحاديث القواعد

أحاديث القواعد

تمهيد

روي عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة من أهل بيته عليهم السلام طائفة كبيرة من الأحاديث التي استفيد منها أحكام عامة صلحت لأن تكون قواعد يرجع إليها الفقيه في كثير من الفروع.

وتلك الأحاديث ليست على مستوىً واحد، فمنها: معتبر السند، ومنها: ضعيفة، ومنها: ما اشتهر عمل الفقهاء به أو تسالموا عليه، ومنها: ما شك في كونه حديثاً.

وقد دعاني هذا وذاك إلى جمع ما يهم البحث عنه من تلك الأحاديث، والإشارة إلى مصادرها، وبيان مدى اعتبارها بنحو من الإيجاز المفيد إلاّ ما دعت الضرورة إلى الاسترسال في البحث عنه، وهي خمسون حديثاً، أضف إليها طائفة أخرى من أحاديث القواعد بحثت عنها ضمن البحث الآتي: (ألفاظٌ وجملٌ في الأحاديث).

ولم أرعَ في ترتيبها حروف الهجاء في أوائلها؛ لأنّ جملة منها يجمع بينها وحدة الموضوع ونحوه من المناسبات التي تقضي بذكرها متتالية، كما في حَديثَي الحجب والرفع، كما أنّ بعضها اشتهر بالقاعدة المأخوذة منه، كحديث دَرْءِ الحدود بالشبهات، فإنّه ورد بلفظ الأمر: (ادرؤوا)، واشتهر بالفعل المضارع (تدرأ).

التخلّص من الإسلام كدين؛ لأنّ بقاءه ببقاء أحكامه وتشريعاته، فقالوا: (إنّ الإسلام دين تقشف لا يصلح لحضارة اليوم؛ لوضع تعاليمه لأجيال غير هذه الأجيال فأصبحت اليوم رجعية).

فهم المنشأ لإطلاق كلمة الرجعية على تعاليم الإسلام، مع أنّ تعاليم النصرانية تسبقها بستة قرون، فهي أحرى بالرجوع إلى الوراء على حد تعبيرهم، كما أنّهم المنشأ للإشادة في بلاد المسلمين بحضارة الأمم الهالكة قبل الإسلام بعدة قرون ووصلها بحضارة العصر الحاضر؛ لإسدال الستار على حضارة الإسلام وجهوده التي بذلها في إنقاذ البشرية من ظلمات الجهل والضلال، ورفعها إلى قمة الشرف والهداية.

من المؤسف أن ربّوا بعض أبناء المسلمين على ترويج ذلك التضليل ليجهروا به حين تسنح لهم الفرص من حبث دروا أو لم يدروا، ولا مجال لعرض ذلك وإنّما أشير كأنموذج إلى مقال كتبه بعضهم شَجَبَ فيه الدعوة إلى العودة إلى الشريعة الإسلامية وتطبيق أحكامها، وهو مليء بالتناقض والالتواء والخطأ في فهم النص وأصول تطبيقه، وبنى الكاتب نقاشه لتلك الدعوة على ما ادعاه من قاعدة تغيّر الأحكام تبعاً لتغيّر الأزمان والأماكن، وانطلق منها لنقد القول بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

ولا يُعْرَف أيّ مَدْرَك لهذه القاعدة المنافية لقاعدة ثبوت أحكام الشريعة التي لم يطرأ عليها نسخ، فهي مفروضة البقاء والاستمرار، ولا مجال للاجتهاد في خلافها؛ لأنّه من الاجتهاد في قبال النص، وهو ممنوع، وقد شجب القرآن الكريم كل تشريع يقوم به الإنسان من عند نفسه فقال: ﴿آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1].

---

(١) يونس: ٥٩.

١ـ حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

اشتهر هذا الحديث بهذا اللفظ الذي صرّح فيه باسم النبي ﷺ وأسند إليه الحلال والحرام، فقال: «**حلال محمد ...**»، ورواه أحمد بن محمد بن خالد البرقي، مسنداً إليه ﷺ بالضمير عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال عند ذكر أولي العزم من الرسل عليهم السلام: «**حتى جاء محمد ﷺ، فجاء بالقرآن وشريعته ومنهاجه، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة...**».

والبرقي وسماعة ثقتان، وإنّما الإشكال في وثاقة عثمان بن عيسى الرواسي، واعتبار الحديث موقوف على اعتباره، ولنا فيه بحث ونظر.

وحيث دل هذا الحديث على استمرار الأحكام الإسلامية واشتراك جميع أهل العصور فيها، فهو يدل على اشتراك أهل العصر الواحد بطريق أولى.

وجاء هذا المضمون في بعض الأحاديث الأخرى، فروى الكليني بسند فيه ضعف عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في حديث: «**لأنّ حكم الله ـ عزّ وجلّ ـ في الأولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء ...**».

وهذا المضمون غني عن الدليل لا شك فيه ولا شبهة، فإنّه مقتضى كون الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع، وكون النبي محمد ﷺ خاتم الأنبياء عليهم السلام، وهذا ثابت بالقطع والضرورة.

صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان

ولكنّ المبشرين والمستشرقين لمّا فشلوا في الهجوم على أصل تشريعات الإسلام الحكيمة سلكوا طريقاً ملتوياً آخر ليحدّوا من استمرارها، والنتيجة هو

التخلّص من الإسلام كدين؛ لأنّ بقاءه ببقاء أحكامه وتشريعاته، فقالوا: (إنّ الإسلام دين تقشف لا يصلح لحضارة اليوم؛ لوضع تعاليمه لأجيال غير هذه الأجيال فأصبحت اليوم رجعية).

فهم المنشأ لإطلاق كلمة الرجعية على تعاليم الإسلام، مع أنّ تعاليم النصرانية تسبقها بستة قرون، فهي أحرى بالرجوع إلى الوراء على حد تعبيرهم، كما أنّهم المنشأ للإشادة في بلاد المسلمين بحضارة الأمم الهالكة قبل الإسلام بعدة قرون ووصلها بحضارة العصر الحاضر؛ لإسدال الستار على حضارة الإسلام وجهوده التي بذلها في إنقاذ البشرية من ظلمات الجهل والضلال، ورفعها إلى قمة الشرف والهداية.

من المؤسف أن ربّوا بعض أبناء المسلمين على ترويج ذلك التضليل ليجهروا به حين تسنح لهم الفرص من حبث دروا أو لم يدروا، ولا مجال لعرض ذلك وإنّما أشير كأنموذج إلى مقال كتبه بعضهم شَجَبَ فيه الدعوة إلى العودة إلى الشريعة الإسلامية وتطبيق أحكامها، وهو مليء بالتناقض والالتواء والخطأ في فهم النص وأصول تطبيقه، وبنى الكاتب نقاشه لتلك الدعوة على ما ادعاه من قاعدة تغيّر الأحكام تبعاً لتغيّر الأزمان والأماكن، وانطلق منها لنقد القول بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

ولا يُعْرَف أيّ مَدْرك لهذه القاعدة المنافية لقاعدة ثبوت أحكام الشريعة التي لم يطرأ عليها نسخ، فهي مفروضة البقاء والاستمرار، ولا مجال للاجتهاد في خلافها؛ لأنّه من الاجتهاد في قبال النص، وهو ممنوع، وقد شجب القرآن الكريم كل تشريع يقوم به الإنسان من عند نفسه فقال: ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1].

---

(١) يونس: ٥٩.

ومعنى إنّ الدين الإسلامي مرن وملائم لسائر العصور أنّ أحكامه على ما هي عليه من صالح المجتمع البشري في كل بيئة وزمان، لا أنّها تتبدل بتبدل الأزمان، ليكون انتشار الخمور والتبرج والفجور في أكثر عواصم العالم مزيلاً لحرمتها في الإسلام كما يريده المبشرّون؛ ليتجرد المسلمون من عقائدهم وأخلاقهم، ولذا خاطبوهم فقالوا: (وتصرّون على تحريم الخمر والميسر، والاختلاط بين الجنسين، والرقص المشترك، واتخاذ الخليلات والخلاّن، وذلك كله ضرورة اجتماعية في العصر الحديث ... أيّةُ رجعية تنادون بها أيها المسلمون؟!).

ولا مجال لعرض جميع موارد الخطأ والالتواء والتناقض في مقال هذا الكاتب، وإليك مورد واحد كأنموذج للتدليل على بُعده عن فهم الأدلة وتطبيقها.

قال: إنّ النبي ﷺ أقرّ التعامل بالنقدين الروماني والفارسي، أي بالدينار والدرهم، وجعل كلّ سبعة دنانير بعشرة دراهم تقييماً للعملتين، ولما تغيّرت القيم ووقع الخلاف بين ملك الروم وعبدالملك بن مروان أمر بِسَكّ عملة خاصة بالمسلمين يدفع الخراج وتدفع الجزية على أساس منها، وجعل هذا شاهداً لتغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان.

وبطلان هذا الشاهد واضح جداً:

أولاً: أنّ النبي ﷺ لم يُقيّم العملتين بجعل كل سبعة دنانير عشرة دراهم، وإنّما ذلك هو النسبة في الوزن بين الدينار والدرهم الإسلاميين، وهو أمر حادث بعد عصره ﷺ، فوزن كل عشرة دراهم سبعة دنانير، وتختلف القيمة فيهما بزيادة سعر الذهب والفضة ونقصانهما، وسيأتي تفصيله.

وثانياً: أنّ المؤرخين وخبراء الآثار الجدد قد أجمعوا على أنّ الدينار الذي ضربه عبدالملك بن مروان سنة (٧٦هـ) لا يختلف في الوزن عن الدينار البيزنطي الذي كان يتعامل به عصر النبي ﷺ وما قبله، وإنّما بُدّل فيه شعار الكفر بشعار الإسلام فحسب، وهو أمر حسن، وتعظيم لشعائر الله تعالى.

وثالثاً: أنّ النبي ﷺ لم يمنع من ضرب سكة خاصة بالمسلمين كي يرتفع حكم النهي في زمان عبدالملك من أجل تغير الزمن، وإنّما تعامل بذينك النقدين باعتبار مَاليّتهِما بنظر العرف، ولا يمنع ذلك من التعامل بغيرهما مما يعد مالاً بنظرهم، كما تعامل ﷺ بالحنطة والشعير وغيرهما من الأجناس والعَرُوض ولم يمنع ذلك من التعامل بغيرها من الأجناس التي لم يتعامل ﷺ بها، ولو لعدم وجودها في عصره ﷺ.

ولم يعيّن النبي ﷺ أن تكون الجزية من النقدين الدينار والدرهم، ولذا اتفق مع نصارى نجران على أن يؤدّوا إليه كل عام ألفي حلة، ألف في صفر، وألف في رجب، وثلاثين درعاً من حديد[١].

٢ـ حكمي على الواحد حكمي على الجماعة.

نَقَلَه الشيخ المجلسي عن كتاب (عوالي اللآلئ)[٢] عن النبي ﷺ مرسلاً[٣]، فهو ضعيف السند.

---

(١) تفسير الكشاف ١: ٢٨٢.

(٢) عوالي اللآلئ ١: ١٩٧/٤٥٦.

(٣) بحار الأنوار ١: ٢٠٤. سفينة البحار ١: ٢٣.

وضـمير المتكلم في الحديث يعود إلى النبي صلى الله عليه وآله، ومفاده أنّ الحكم الصادر منه صلى الله عليه وآله علـى بعـض المسـلمين نافذ في حق الباقين، فأمره صلى الله عليه وآله الزوج بالإنفاق على زوجته سارٍ بالنسـبة لجمـيع الأزواج، وأمره صلى الله عليه وآله الزوجة بإطاعة زوجها سارٍ بالنسبة لجميع الزوجات، وأمره الرجل بإزالة الخبث عن ثوبه في الصلاة سارٍ بالنسبة لجميع المصلّين، وهكذا.

ولـولا ضعف سند الحديث لصلح دليلاً في المسألة الأصولية المعروفة، وهي: شمول الخطابات الشفاهية للغائبين. وفي مسألة اشتراك الرجل والمرأة في الأحكام إلاّ في الموارد التي أُخِذَ فيها الرجل أو المرأة في موضوع الحكم فيختص به.

وعلـى أيـة حال فقاعدة اشتراك المسلمين في أحكام الشريعة إلاّ ما أخرجه الدليل مسلّمة لدى الفقهاء وغنيّة عن هذا الحديث.

وأرسله الشيخ الخُضَريّ عن النبي صلى الله عليه وآله مستدلاً به على التعدي عن مورد ما دل علـى وجـوب العتق كفارة على أعرابي أفطر في شهر رمضان بالوقاع مع أهله إلى كل أعرابي فعل ذلك، وسمّاه تنقيح المناط(١).

٣ـ الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه.

رواه الشـيخ الصـدوق مرسـلاً عـن النبي صلى الله عليه وآله(٢)، ونقله عَنْهُ الشيخ محمد بن الحسـن الحـر(٣)، ورواه الشـيخ النوري عن كتاب (عوالي اللآلئ) مرسلاً أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله(٤)، فالحديث ضعيف السند بالإرسال.

---

(١) أصول الفقه: ٣٦٥.

(٢) الفقيه ٤: ٢٤٣.

(٣) الوسائل ٢٦: ١٤، أبواب موانع الإرث، ب ١، ح ١١.

(٤) عوالي اللآلئ ٣: ٤٩٦ / ١٥. مستدرك الوسائل ١٧: ١٤٢، أبواب موانع الإرث، ب ١، ح ٥.

ورواه من العامة عن النبي ﷺ السرخسي[١]، وروى المتقي الهندي: «**الإسلام يعلو ولا يعلى**»[٢].

واستدل به الفقهاء في عدة مباحث، منها: المنع عن بيع المصحف، والعبد المسلم من الكافر، وميراث المسلم من الكافر.

واستندوا إليه في قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم، بعد الاستناد فيها إلى قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾[٣].

قال صاحب (العناوين) تحت عنوان هذه القاعدة: (خامسها: الخبر المشهور في ألْسِنَة الفقهاء، المتلّقى بالقبول، بحيث يغني عن ملاحظة سنده، وهو قوله ﷺ: «**الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه**»، فإنّه من الكلمات الجارية مجرى القاعدة كـ (لا ضرر ولا ضرار) ونحوه، فلا وجه للبحث عن سنده)[٤].

وأرسله العلامة عن النبي ﷺ[٥]، واستدل به الشيخ الطوسي على عدم تملك الكافر للمسلم، نقله الشيخ الأنصاري بعد استدلاله به[٦]، فالحديث مشهور عملاً.

ويحتمل في مفاده عدة معانٍ تعرّض لها السيد الطباطبائي بقوله: (هذا الخبر يحتمل معاني خمسة:

---

(١) المبسوط ١٦: ١٣٤.

(٢) كنز العمال ١: ١٧.

(٣) النساء: ١٤١.

(٤) العناوين ٢: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، نفي السبيل للكافر على المسلم.

(٥) كشف الحق: ٢٨١.

(٦) المكاسب: ٦٧.

أحدها: بيان كون الإسلام أشرف المذاهب، وهو خلاف الظاهر جداً.

الثاني: بيان أنّه يعلو من حيث الحجة والبرهان.

الثالث: أنّه يعلو بمعنى يغلب على سائر الأديان.

الرابع: أنّه لا ينسخ.

الخامس: ما أراده الفقهاء من إرادة بيان الحكم الشرعي الجعلي بعدم علو غيره عليه، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فتدبر)(١).

وأحسن هذه المعاني هو الثاني، فإنّ الإسلام لقوّة حُجَجِه ووضوح براهينه يفوق سائر الأديان: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾(٢).

٤ـ الاسلام يجبّ ما قبله.

الجَبّ لغة: القطع(٣)، فإسلام الكافر يقطع أعماله الصادرة منه حال كفره، وهو كناية عن ارتفاع أثرها ببركة الإسلام. وقد بحث الفقهاء عن صحة الالتزام بهذا الإطلاق إلاّ ما خرج بالدليل، أو الاقتصار على القدر المتيقن من الجب، كالقود والحد ونحوهما.

وقد اشتهر نسبة هذا الحديث إلى النبي صلى الله عليه وآله وتسالم الفقهاء على الاستدلال به، ورواه علي بن إبراهيم في قصة إسلام عبدالله بن أبي أمية، وأنّ أخته أم سلمة قالت للنبي صلى الله عليه وآله: (بأبي أنت وأمي يا رسول الله صلى الله عليه وآله، ألم تقل: «إنّ الإسلام يجبّ ما

---

(١) تعليقة المكاسب ١: ٣١.

(٢) الأنعام: ١٤٩.

(٣) الصحاح ١: ٩٦ ـ جَبَبَ.

كان قبله؟»[١]، قال ﷺ: «**نعم**»، فقبل رسول الله ﷺ إسلامه)[٢].

ورواه الطريحي في مجمعه قائلاً: (في الحديث: «**الإسلام يجبّ ما قبله، والتوبة تجبّ ما قبلها**» من الكفر والمعاصي والذنوب).

وجملة: (من الكفر والمعاصي والذنوب) ليست ذيلاً للحديث، بل تفسير من الطريحي للأثر المقطوع بسبب الإسلام.

وقد تبع في ذلك ابن الأثير في نهايته حيث قال: (ومنه الحديث: «**إنّ الإسلام يجبّ ما قبله، والتوبة تجبّ ما قبلها**». أي يَقْطَعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر والمعاصي والذنوب)[٣].

وروى الحلبي صاحب (السيرة): إنّ النبي ﷺ عندما عفا عن عبدالله بن أبي سرح وقبل إسلامه قال: «**الإسلام يجب ما قبله**». وعندما عفا عن هَبّار بن الأسود وقَبِل إسلامه، قال: «**الإسلام يجبّ ما كان قبله**»[٤].

ورواه المتقي الهندي، وروى أيضاً قوله ﷺ: «**أما علمت أنّ الإسلام يهدم ما كان قبله، وأنّ الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأنّ الحج يهدم ما كان قبله**»[٥].

ونقل ابن أبي الحديد هذا الحديث عن كتاب (الأغاني) في قصة إسلام المغيرة بن شعبة بعد غَدْرِه برفقته وأخذه أموالهم، فقَبل النبي ﷺ إسلامه

---

(١) مجمع البحرين ٢: ٢١ ـ جَبَبَ.

(٢) تفسير علي بن إبراهيم: ٢٨٨.

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٢٣٤.

(٤) السيرة الحلبية ٣: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٥) كنز العمال ١: ١٧.

ولم يأخذ المال، وقال ﷺ: «**الإسلام يجبّ ما قبله**»[١].

٥ـ بُنَي الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية.

رواه الكليني بسند صحيح عن زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، وتمام الحديث: قال زرارة: فقلت: وأي شيء أفضل؟ فقال عليه السلام: «**الولايه أفْضَل لأنّها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن ...**». ونظير هذا الحديث عدة أحاديث أخرى[٢]، فالإسلام بعد وجوده بالإقرار بالشهادتين بني على تلك القواعد الخمسة، لأهميتها في الدين، نظير ابتناء قبول الأعمال على الصلاة في الأحاديث الواردة في أنّ الصلاة عمود الدين إن قُبلت قُبل ما سواها من الأعمال.

والمراد بالولاية ولاية الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، والوالي هو الإمام عليه السلام، وجاء في بعض تلك الأحاديث قول الإمام الصادق عليه السلام: «**وولايتنا**» مضافة إليهم عليهم السلام.

واستفاضت الأحاديث عن النبي ﷺ في شأن ولاية أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة من بنيه عليهم السلام، وأنّه عليه السلام «**ولي كل مؤمن ومؤمنة**»، وقوله ﷺ فيه يوم الغدير: «**من كنت مولاه فهذا علي مولاه**»[٣].

وأجمع المفسرون على أنّه عليه السلام المعنيّ بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ**

---

(١) شرح نهج البلاغة ٢٠: ١٠.

(٢) الوسائل ١: ١٣، أبواب مقدمة العبادات، ب ١، ح ٢.

(٣) راجع كتاب المراجعات (السيد شرف الدين)، وكتاب الغدير (الشيخ الأميني) الجزء الأول، وغيرهما من كتب العقائد.

وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[١].

لكن المروي من طرق العامة تبديل الولاية بالشهادتين، وجعلهما من القواعد، مع كونهما حقيقة الإسلام المبني عليهما، فقد روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ أنّه قال: «**بُني الإسلام على خمسة: شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله ﷺ، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان**»[٢].

٦ـ إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم.

٧ـ الميسور لا يسقط بالمعسور.

٨ ـ ما لا يدرك كله لايترك كله.

جاءت هذه الأحاديث الثلاثة مرسلة في كتب الفقة والأصول عند البحث عن مسألة تعذر الإتيان بجزء الواجب أو شرطه، واستدلوا بها على قاعدة سمّوها بـ (قاعدة الميسور) وعبّروا عنها أحياناً بمتن الحديث الثاني: «**الميسور لا يسقط بالمعسور**»، وفيها بحث ونقاش .

ولم ترد في كتب الحديث إلاّ في (عوالي اللآلئ)[٣] لابن أبي جمهور الأحسائي، فقد أرسل الحديث الأول عن النبي ﷺ، والحديثين الآخرين عن الإمام علي عليه السلام، ونقلها عنه الشيخ الأنصاري[٤] وغيره، فهي ضعيفة السند بالإرسال. ونقل بعضهم الحديث الأول عن كتاب (دعائم الإسلام) مرسلاً، لكني لم أجده فيه.

---

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) انظر: التاج الجامع للأصول ١: ٢٠.

(٣) انظر: عوالي اللآلئ ٤: ٥٨/٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧.

(٤) فرائد الأصول: ٢٩٤.

واستدل الشيخ المجلسي بالجملة الثانية للحديث الأول، فقال عند البحث عن صلاة العاري وأنه يصلي جالساً: (ليومي للسجود جالساً استناداً إلى كونه حينئذٍ أقرب إلى هيئة الساجد فيدخل تحت: فأتوا به ما استطعتم)(١)، فأبدل لفظ منه بلفظ به.

وجاء الحديث الأول كله في كتب العامة، فرواه مسلم والنسائي والترمذي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: «... **قد فرض الله عليكم الحج فحجوا**»، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله ﷺ؟ فسكت ﷺ حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: «**لو قلت: نعم، لوجبت، ولما استطعتم ... فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه**»(٢).

وعلّق الشيخ الأنصاري على هذه الأحاديث الثلاثة بقوله: (وضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفى على المتتبع. نعم، قد يناقش في دلالتها ...)(٣).

ونوقش في دعوى شهرة تمسك الأصحاب بها بأنّه لم يثبت منهم سوى الفتوى في باب الصلاة بالإتيان بالميسور منها، ومجرد فتواهم لا يثبت به التمسك والاستناد؛ لقيام الدليل على أنّ الصلاة لا تسقط بحال. وسبق(٤) البحث عن كبرى انجبار ضعف سند الحديث بالشهرة.

---

(١) بحار الأنوار ١٨: ٩٥.

(٢) انظر: التاج الجامع للأصول ٢: ١٠٠.

(٣) فرائد الأصول: ٢٩٤.

(٤) انظر: الجزء الأول، المبحث الرابع: الحديث وشهرة الفتوى، وتحقيق البحث في ذلك.

٩ـ لا سبق إلاّ في خُفّ أو حافِرٍ أو نَصل.

رواه الكليني بسند صحيح عن حفص عن الإمام الصادق عليه السلام، والظاهر أنّه حفص ابـن البختري الثقة، حيث رواه عنه ابن أبي عمير، وهو المكثر من الرواية عنه، وإن كان حفص بن غياث فهو ثقة أيضاً، واحتمال غيرهما ضعيف، فالسند معتبر.

وجاء نظيره في حديث عبدالله بن سنان وغيره[١]، ووصف الشهيد الثاني سند الحديث بالحسن[٢].

والسبق يستعمل في اللغة بسكون الباء مصدر سَبَقَ، وبفتحها: ويراد به المال المعدُّ للسابق، نص عليه صاحبا (الصحاح)[٣] و (المصباح)[٤] وغيرهما، وصرّح الشهيد الثاني بأنّ المشهور رواية هذا الحديث بالفتح ورواه بعضهم بالسكون، ويختلف الحكم باختلاف القراءتين، فعلى الفتح يكون المراد نفي صحة بذل العوض في هذه المعاملة إلاّ في تلك الثلاثة، ومقتضاه جواز المسابقة بغيرها كالمشي والمصارعة ورمي الحجر ونحوها إذا لم يحصل عوض للسابق. وعلى السكون يمتنع ذلك كله؛ لأنّ المنهي عنه هو المسابقة في غير الثلاثة، قال المحقق: (ويدخل تحت النصل السهم والنشّاب والحراب والسيف، ويتناول الخُف الإبل والفيل اعتباراً باللفظ، وكذا يدل الحافر على الفرس والحمار والبغل، ولا يجوز المسابقة بالطيور...)[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٢ ـ ٢٥٣، أبواب أحكام السبق والرماية، باب ٣ ح١، ٢، ٤.

(٢) مسالك الإفهام ٦: ٦٩، كتاب السبق والرماية.

(٣) انظر: الصحاح ٤: ١٤٩٤ ـ سَبَقَ.

(٤) انظر: المصباح المنير: ٢٦٥ ـ سَبَقَ.

(٥) شرائع الإسلام ٤: ٤٦٣، كتاب السبق والرماية.

ولكنّه جاء في حديث العلاء بن سيابة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: **«لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمام، ولا بأس بشهادة المراهن عليه، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد أجرى الخيل وسابق، وكان صلى الله عليه وآله يقول: إنّ الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش، وما سوى ذلك فهو قمار حرام»**(١).

فأبدل النصل بالريش، ويمكن إرادة ريشة السهم التي تلصق به لتحمله في الهواء، ويقال له: سهم مريّش، وهو أحد الثلاثة المستثناة في بقية الأحاديث. ومن البعيد جداً خلو هذا الحديث منه، لكن ذكر الحمام في صدره يدل على إرادة ريشته فينافي الحصر في غيره في بقية الأحاديث، ولذا علّق عليه صاحب (الوسائل) بقوله: (قال بعض فضلائنا: الحمام في عرف أهل مكة والمدينة يطلق على الخيل، فلعله المراد من الحديث بدلالة استدلاله عليه السلام بحديث الخيل، فيحصل الشك في تخصيص الحصر السابق بغير الحمام). وعلى أية حال فالحديث ضعيف السند؛ لعدم وثاقة راويه العلاء.

وأرسل الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: **«إنّ الملائكة لتنفر عند الرهان، وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل ...»**(٢).

فأضيف الريش إلى الثلاثة، ويمكن أن يراد به ريشة السهم كما سبق، فإنّ النصل اسم للحديدة بلا ترييش. وعلى أية حال فالحديث مرسل، وما قبله ضعيف، فلا يصلحان لإثبات مشروعية المسابقة بالطيور ولو كُنّي فيهما عنها بلفظ الريش، ولذا لم يرخص الفقهاء في المسابقة بها.

---

(١) الوسائل ١٩: ٢٥٣، أحكام السبق والرماية، ب ٣ / ذيل الحديث ٣.

(٢) الوسائل ١٩: ٢٥١، أحكام السبق والرماية، ب ١، ح ٦.

وقـال الشهيد الثاني: (وقيل:إنّ حفص بن غياث وضع للمهدي العباسي في حديث: (لا سـبق إلاّ فـي نصل، أو خف، أو حافر، أو ريش)، ليدخل فيه الحمام، تقرّباً إلى قلب الخليفة حـيث رآه يحـب الحمام، فلمّا خرج من عنده قال: أشهد أنّ قفاه قفا كذّاب، ما قال رسول الله ﷺ: أو ريش، ولكنّه أراد التقرب إلينا بذلك، ثم أمر بذبح الحمام)(١).

١٠ـ من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به.

اشـتهر هذا الحديث لدى الفقهاء مرسلاً عَن النبي ﷺ، واستدلوا به في كتاب (إحـياء الموات)، ورواه الشيخ الطوسي مرسلاً عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ(٢)، كمـا رواه الشـيخ النوري عن كتاب (عوالي اللآلئ)(٣) مرسلاً أيضاً عن سمرة عن النبي ﷺ، لكن بلفظ (ما لا) بدل (ما لم)(٤).

فالحـديث ضـعيف السـند بالإرسـال، وسقوط سمرة عن الاعتبار جداً. وسبق البحث عن حاله(٥).

ورواه مـن العامـة البيهقي عن أسمر بن مضرس عن النبي ﷺ، لكن بلفظ (فهو له) بدل (فهو أحق به)، وفي سَنَدِه عدة من الضعفاء(٦). كما رواه كذلك البغوي مرسلاً(٧).

---

(١) مسالك الإفهام ١٤: ١٨٨، كتاب الشهادات، عدالة الشاهد.

(٢) المبسوط ٣: ٢٦٨.

(٣) عوالي اللآلئ ٣: ٤/٤٨٠.

(٤) مستدرك الوسائل ٣: ١٤٩.

(٥) انظر: الجزء الأول المبحث الخامس (الأصول الرجالية ...) تحت عنوان: (عدالة الصحابة) دليل التعديل ونقاشه.

(٦) سنن البيهقي ٦: ١٤٢.

(٧) مصابيح السنة ٢: ١٤.

وجاء في حديث السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال في رجل أبصر طيراً فتبعه حتى وقع على شجرة، فجاء رجل فأخذه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: للعين ما رأت، ولليد ما أخذت**». ورواه المشايخ الثلاثة بسند فيه النوفلي[1]، ولم يرد فيه مدح أو توثيق، فالسند ضعيف.

ومفاد الجملة الأولى من الحديث الكناية عن فَلَس ذلك الرائي للطائر منه، حيث لم يكن له إلاّ النظر إليه. ومفاد الجملة الثانية غنيمة آخذه وملكه، فدخول (اللام) على اليد تفيد معنى يضاد دخول (على) عليها، فالأول يفيد الملكية، والثاني يفيد الضمان. لكن المعلّق على طبعة (الوسائل) الحديثة قد التبس عليه الأمر، فلم يُفرّق بين الحرفين، فعلّق على هذا الحديث بقوله: (وهذا الحديث من أدلة القاعدة المعروفة بقاعدة: (على اليد)، التي ذكرها الفقهاء في قواعدهم الفقهية ...)[2].

١١ـ من أحيا أرضاً مواتاً فهي له.

تسالم الفقهاء على ذكر هذا الحديث والاستناد إليه في أنّ إحياء الأرض الموات من أسباب التملك، ورواه الكليني والشيخ الطوسي بسند صحيح عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام وعن النبي صلى الله عليه وآله[3]، وجاء بمضمونه عدة من الأحاديث:

منها: ما رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح عن محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمّروها فهم أحق بها، وهي لهم**»[4].

---

(١) الوسائل ٢٣: ٣٩١، أبواب الصيد، ب ٣٨، ح ١، و ٢٥: ٤٦١، أبواب اللقطة، ب ١٥، ح ٢.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٩٧.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤١٢، أبواب إحياء الموات، ب ١، ح ٥.

(٤) الوسائل ٢٥: ٤١٢، أبواب إحياء الموات، ب ١، ح ٤.

وروى العامـة هـذه الأحاديـث ونظائرها بعدة طرق، فروى ابن حزم عن النبي ﷺ قوله: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لِعَرَقٍ ظالم حق**»(١).

وروى البغوي الجملة الأولى من الحديث، كما روى قوله ﷺ: «**من أحيا مواتاً من الأرض فهو له، وعادي الأرض لله ولرسوله، ثم هي لكم مني**»(٢).

وروى البيهقي قوله ﷺ: «**مَوَتان الأرض لله ولرسوله، فمن أحيا منها شيئاً فهي له**»(٣).

ويتوقف إحياء الأرض الذي يتحقق به ملكها على زراعتها، أو إشادة البناء فيها، أو نحوهما مما يسمّى إحياءً لها، أمّا وضع اليد عليها المسمى بالحيازة، أو وضـع علامـة فـيها دالّـة على إرادة عمارتها المسمّى بالتحجير فلا يثبت ملكاً، وإنّمـا هـو مقدمة للإحياء وإن أثبت التحجير حقاً، وللفقهاء بحث عن دليله لا مجال لعرضه.

أمـا غير الأرض من الأموال التي لا مالك لها كالطير في الهواء والحطب في الصحراء والسمك في الماء ونحوها، فإنّه يملك بالحيازة بنية التملك بلا إشكال ولا خلاف.

١٢ـ الخراج بالضمان.

فسّـر صاحب (المصباح) لفظ الخراج بـ (ما يحصل من غلّة الأرض)، وقال: (ولـذا أُطلـق علـى الجـزية)(٤)، باعتبار وضعها على غلة الأرض وحاصلها، وقد توضـع علـى الرؤوس فتلحق بالغلة، ولذا جاء في (لسان العرب): (وقيل للجزية

(١) المحلّى ٨: ١٣٦.
(٢) مصابيح السنة ٢: ١٣ ـ ١٤.
(٣) سنن البيهقي ٦: ١٤٣.
(٤) المصباح المنير ١: ١٦٦ـ خَرَجَ.

التي ضربت على رقاب أهل الذمة: خراج؛ لأنّه كالغلة الواجبة عليهم)[١].

وقال في (مجمع البحرين): (والخراج ... ما يحصل من غلة الأرض، وقيل: يقع اسم الخراج على الضريبة والفيء... والغلة، ومنه خراج العراقين)[٢].

وقال الزمخشري: (كل ما خرج من شيء من نفعه فهو خراجه. فخراج الشجر: ثمره، وخراج الحيوان: نسله ودَرُّه)[٣] أي لبنه.

فاختلف اللغويون في سعة معنى الخراج وضيقه، وبنى الفقهاء على سعته وشموله لكل فائدة، ولذا فسَّر الشيخ الجواهري هذا الحديث بقوله: (والنبوي: الخراج بالضمان، الذي معناه: أنّ الربح في مقابلة الخسران، فإنّ الخراج: اسم للفائدة الحاصلة في المبيع، والمراد أنّها للمشتري، كما أنّ الضرر الحاصل بالتلف عليه)[٤].

وَسَبَقَه إلى ذلك ابن الأثير في نهايته بقوله: (... لأنّ المبيع لو[٥] تلف في يده لكان من ضمانه، ولم يكن على البائع شيء، والباء في: (بالضمان) متعلقة بمحذوف تقديره: الخراج مستحق بسبب الضمان).

ولذا استدل الفقهاء بهذا الحديث على أنّ نماء المبيع وفائدته في زمن الخيار للمشتري؛ لأنّ ضمانه على تقدير تلفه عليه، وحكي الاتفاق على ذلك في خيار العيب وإن اختلفوا في غيره.

---

(١) لسان العرب ٤: ٥٤ ـ خَرَجَ.

(٢) مجمع البحرين ٢: ٢٩٤ـ خَرَجَ.

(٣) الفائق في غريب الحديث ١: ١٦٩.

(٤) جواهر الكلام ٢٣: ٨١.

(٥) (لو كان). النهاية ١: مادة (خرج). المطبعة الخيرية ـ مصر ١٣١٨.

وقد اشتهر إرسال هذا الحديث عن النبي ﷺ، لكنّه حُكي عن شيخ الشريعة قوله: تتبعنا غاية التتبع فلم نجده في كتب الإمامية صحاحها وغير صحاحها.

والظاهر أنّه يريد كتب الحديث وإلاّ فإنّ الشيخ الطوسي قد أثبته في كتب الاستدلال، فقال في مسألة: (وروت عائشة: أنّ النبي ﷺ قضى أنّ الخراج بالضمان).

وقال في مسألة أخرى: (دليلنا عموم قوله ﷺ: **«الخراج بالضمان»**)[1]. واستدل به في مبحث آخر[2].

ونقله الشيخ النوري عن كتاب (عوالي اللآلئ)[3] مرسلاً عن النبي ﷺ[4]، فالحديث ضعيف السند بالإرسال.

وقد اشتهر إثباته في كتب أحاديث العامة، فرواه الترمذي والنسائي وأبو داود عن عائشة عن النبي ﷺ[5]، ورواه الحاكم النيسابوري بعدة طرق وصححه، وجاء في بعضها (الغلة بالضمان)[6]. لكن ابن حزم الأندلسي ضعّفه بقوله في بعض المسائل: (وحجة جميعهم إنّما هي الحديث الذي لا يصح، الذي انفرد به مخلد بن خفاف ومسلم بن خالد الزنجي: أنّ الخراج بالضمان)[7].

وعلى أية حال فالحديث لم يثبت لدينا صحة سنده، كما لم يثبت تسالم الفقهاء

(١) الخلاف ١: ٥٥٢.

(٢) المبسوط ٢: ١٢٦.

(٣) عوالي اللآلئ ١: ٨٣/٧٥، و٢١٩/٨٩.

(٤) مستدرك الوسائل ٢: ٤٧٣.

(٥) التاج الجامع للأصول ١: ١٨٦.

(٦) المستدرك ٢: ١٥.

(٧) المحلّى ٨: ١٣٦.

على العمل به، مضافاً إلى الإجمال في مفاده من حيث شموله لكل فائدة في المبيع.
وصرّح الشيخ الأنصاري بأنّ مفاد هذا الحديث من كون الربح في مقابلة الخسران، (مستنبط من أخبار كثيرة متفرقة)، مثل: موثّق إسحاق بن عمار الدال على كون الغلة في زمان الخيار للمشتري معللاً بقوله: «**ألا ترى أنّه لو احترقت لكانت من ماله**»[١][٢].

وأجيب عنه بأنّ التعبير في هذا الموثّق ونحوه كناية عن كون المشتري مالكاً للمبيع، ومن المعلوم أنّ نماء العين لمالكها، وليس الغرض إعطاء قاعدة جديدة أخرى.

١٣ـ الناس مسلّطون على أموالهم.

أرسله العلامة عن النبي ﷺ[٣]، ونقله المجلسي عن كتاب (عوالي اللآلئ)[٤] عن النبي ﷺ مرسلاً[٥]، فالحديث ضعيف السند بالإرسال، والخدش في هذا الكتاب.

لكنّه اشتهر بين الفقهاء، واستندوا إليه في أبواب المعاملات، واستدلوا به على قاعدة سلطنة الإنسان على ماله. وهذه السلطنة للمالك ـ بحيث لا يجوز للأجنبي أن يزاحمه في ماله ـ غنية عن هذا الحديث؛ لكونها قاعدة عقلائية مسلّمة، مضافاً إلى ما سيأتي من الأحاديث الدالة على نفوذ شرط المسلم في معاملاته، ووقوف الوقف على حسب ما يقفه، وعدم حِلّ ماله إلاّ بطيب نفسه، وكل ذلك فرع عن سلطنته على ماله، ونفوذ تصرّفه فيه.

---

(١) الوسائل ١٨: ١٩، أبواب الخيار، ب ٨، ح ١.

(٢) المكاسب: ١٤٠.

(٣) كشف الحق: ٣١٤.

(٤) عوالي اللآلئ ١: ٢٢٢/ ٩٩، ١٩٨/٤٥٧.

(٥) بحار الأنوار ١: ٢٠٤.

١٤ـ المسلمون عند شروطهم إلاّ كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز.

رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح عن عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام، وجاء نظيره عدة من الأحاديث[١].

ورواه الكليني بسند معتبر عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال: «**فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المؤمنون عند شروطهم**»، ورواه الشيخ الطوسي أيضاً[٢].

وروى البخاري والترمذي وأبو داود عن عمرو بن عوف عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «... **والمسلمون على شروطهم، إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحل حراماً**»[٣].

وقد اعتمد جميع فقهاء المسلمين على تلك الأحاديث في نفوذ الشرط ولزومه، سواء أخذ في عقد البيع أو غيره، ويختلف أثره باختلاف العقد والشرط المأخوذ فيه.

١ـ فإن لم يكن الشرط تحت قدرة المشروط عليه؛ لكونه صفة من صفات المبيع الشخصي، مثل كون البقرة حلوباً فظهر عدمه، لم يثبت للشارط إلاّ حق فسخ العقد.

٢ـ وإن كان تحت قدرته لكونه فعلاً من أفعاله مثل الكتابة، وكان العقد قابلاً للفسخ كالبيع، فاشترط البائع على المشتري نسخ كتابه في بيع داره عليه، فعند تخلّف الشرط يثبت للشارط حق فسخ العقد اتفاقاً، كما يثبت له حق إجبار المشروط عليه على إيجاد الفعل المشترط ووجوبه عليه، وهو المشهور بين الفقهاء، بل ادعي عليه الإجماع.

---

(١) الوسائل ١٨: ١٦، أبواب الخيار، ب ٦، ح٢.

(٢) الوسائل ٢١: ٢٧٦، أبواب المهور، ب ٢٠، ح ٤.

(٣) التاج الجامع للأصول ٢: ٢٠٢.

قال الشيخ الجواهري: إنّ مشتري العبد إذا امتنع من عتقه الذي اشترطه عليه بائعه (كان للبائع إجباره، كما في كل شرط على الأقوى إن كان مما يُجبر عليه... لوجوب الوفاء به عليه كتاباً وسنةً وإجماعاً محكياً عن (الغنية) و(السرائر) إن لم يكن محصلاً...). ونقل عن الشهيد في (اللمعة): أنّه (لا يجب على المشترط عليه فعله، وإنّما فائدته جعل البيع عرضة للزوال بالفسخ عند عدم سلامة الشرط، ولزومه عند الإتيان به)، وعلّق عليه بقوله: (وهو كما ترى)[1]، منافٍ لعموم الأدلة التي أشار إليها.

٣ـ وإن لم يكن العقد قابلاً للفسخ كعقد النكاح على ما هو المشهور، فإنّ عُلقته لا تزول إلاّ بالطلاق أو الفسخ بأحد العيوب المحصورة في الرجل والمرأة، فإذا اشترط أحد الزوجين فعلاً تحت قدرة الآخر وجب عليه الوفاء به، كما أنّ للشارط إجباره ـ كما سبق ـ دون الفسخ وإن لم يحصل الوفاء بالشرط.

وقد يتعلق الشرط بما هو من قبيل الغاية للفعل، كاشتراط كونه مالكاً لكتاب المشروط عليه في عقد بيع داره، وسمّي بشرط النتيجة قبال شرط الفعل، واختلف الفقهاء في صحته، وبحثنا عنه في (شرح المكاسب).

وبحث الفقهاء عن المعيار في كون الشرط مخالفاً لكتاب الله تعالى، ومحلّلاً لحرامه ومحرّماً لحلاله، وأنّ المراد بكتاب الله ما كتبه على عباده من أحكام الدين وإن لم يرد في القرآن الكريم، بل في السنّة الشريفة.

واختلفوا في بعض المصاديق والشروط، كاشتراط الزوجة في عقد النكاح على الزوج ألاّ يخرجها إلى بلد آخر، فالتزم جَمْعٌ بصحته عملاً بعموم نفوذ الشرط،

---

(١) الجواهر ٢٣: ٢١٨.

ومنعه آخرون بدعوى مخالفته لما ثبت في الشرع من وجوب إطاعة الزوجة لزوجها وكون مسكنها باختياره.

كما بحثوا عن اختصاص الشرط الفاسد بالفساد أو سرايته إلى العقد نفسه فيبطلان معاً، وهو من مهام مباحث الفقه.

وهذا القيد الذي اعتبره الشرع في نفوذ الشروط قد اعتبره في نفوذ الصلح وانعقاد اليمين.

فروى الصدوق مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «... **والصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحاً أحَلّ حراماً أو حرم حلالاً**»[١].

وروى الكليني بسند معتبر عن أبي الربيع الشامي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**لا تجوز يمين في تحليل حرام ولا تحريم حلال ولا قطيعة رحم**»، ونظيره حديث عبدالله بن سنان[٢].

١٥ـ الوقوف على حسب ما يقفها أهلها.

هذا توقيع للإمام الحسن العسكري عليه السلام، رواه الكليني عن شيخه محمد بن يحيى العطّار عنه عليه السلام، فالسند صحيح.

وروى الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي بإسنادهما عن محمد بن الحسن الصفّار أنّه كتب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام يسأله عن الوقف فوقّع عليه السلام في الجواب: «**الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله**»[٣]، فالسند صحيح أيضاً.

---

(١) الوسائل ١٨: ٤٤٣، أبواب أحكام الصلح، ب ٣، ح ٢.

(٢) الوسائل ٢٣: ٢١٩، أبواب الأيمان، ب ١١، ح ٦، ٧.

(٣) الوسائل ١٩: ١٧٥ ـ ١٧٦، أبواب أحكام الوقف، ب ٢، ح ١، ٢.

وقد أفتى جميع الفقهاء بذلك، وأنّ صورة الوقف وشروطه التي أخذها الواقف فيه نافذة يجب العمل بها ما لم يمنع الشرع عنها، على تفصيل بُسِط في كتاب الوقف.

١٦ـ لا يحل دم أمرئ مسلم ولا ماله إلاّ بطيبة نفس منه.

وصدر الحديث: أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال في حديث: «**إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها، فإنّه لا يحل...**»، رواه الكليني بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام، ورواه الشيخ الصدوق بسند موثّق عنه عليه السلام[(١)].

وروى الشيخ النوري عن كتاب (عوالي اللآلئ)[(٢)] عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**المسلم أخو المسلم لا يحل ماله إلاّ عن طيب نفس منه**»[(٣)]. وهو ضعيف بالإرسال.

وروى ابن شعبة: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال في خطبته في حجة الوداع: «**إنّما المؤمنون إخوة، ولا يحل لمؤمن مال أخيه إلاّ عن طيب نفس منه**»[(٤)]. وهو ضعيف بالإرسال.

وروى الصدوق في (إكمال الدين) عن محمد بن أحمد السناني، وعلي بن أحمد ابن محمد الدقاق، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدّب، وعلي بن عبدالله الورّاق جميعاً، عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي، قال: كان في ما ورد على الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري ـ قدس الله روحه ـ في جواب مسائلي إلى صاحب الدار عليه السلام «... **فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه...**»[(٥)].

---

(١) الوسائل ٥: ١٢٠، أبواب مكان المصلي، ب ٣، ح ١.

(٢) عوالي اللآلئ ٣: ١/٤٧٣.

(٣) مستدرك الوسائل ٣: ١٤٦.

(٤) تحف العقول: ٢٤.

(٥) الوسائل ٩: ٥٤٠ ـ ٥٤١، أبواب الأنفال، ب ٣، ح ٦.

والأسدي ثقة جليل، وإنّما الإشكال في الأربعة الذين رووا عنه، حيث لم يرد تصريح من أحد بوثاقتهم، وإنّما هم مشايخ الصدوق، روى عنهم، وترحّم على ثلاثة منهم: السناني، والدقاق، والورّاق. وسبق[١] أنّ شيخوخة الراوي والترحّم عليه لا يصلحان لإثبات اعتبار روايته، وإنّما يبقى هنا اجتماع أولئك المشايخ الأربعة على نقل هذه الرواية عن الأسدي، فإن حصل منه اطمئنان بصحة صدورها عنه كما ليس ببعيد فهو، وإلاّ بقي الإشكال في صحة سندها.

ورواها الطبرسي عن الأسدي أيضاً[٢]، غير أنّ طريقه إليه مجهول.

وأرسل العلامة عن النبي ﷺ قوله: «**لا يحل مال أمرئ مسلم إلاّ عن طيب نفس منه**»[٣].

١٧ـ لا ضرر ولا ضرار.

قال صاحب (الصحاح)[٤]: الضَرّ ـ بالفتح ـ خلاف النفع، والاسم الضرر، والضرار المضارّة، والضُرّ ـ بالضم ـ الهزال وسوء الحال.

وفسّر ابن الأثير في نهايته هذه الجملة النبويّة بقوله: (... فمعنى قوله ﷺ: لا ضرر، أي لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه. والضرار ـ فعال من الضر ـ أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. والضرر فعل الواحد، والضرار فعل

(١) انظر: الجزء الأول: موضوع (أدلّة اعتبار البطائني ونقاشها)، وموضوع (حول وثاقة مشايخ الإجازة).
(٢) الاحتجاج ٢: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.
(٣) كشف الحق: ٢٨٠.
(٤) الصحاح ٢: ٧١٩ ـ ضَرَرَ.

الاثنين. والضرر: ابتداء الفعل، والضرار: الجزاء عليه. وقيل: الضرر: ما تضرّ به صاحبك وتنتفع به أنت. والضرار: أن تضره من غير أن تنتفع أنت به. وقيل: هما بمعنى، والتكرار للتأكيد(١).

وتبعه صاحب (مجمع البحرين)(٢) على هذا البيان كله.

ورُوِيَت هذه الجملة عن النبي ﷺ بعدة طرق، فرواها الكليني في قصة سمرة بن جندب مع الأنصاري بسنده عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، فالسند موثّق، وجاء في ذيلها: «**فإنّه لا ضرر ولا ضرار**».

وروى القصة مع تلك الجملة بسند آخر فيه إرسال عن عبدالله بن مُسْكان عن زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، فالسند ضعيف، وجاء في ذيلها: أنّ النبي ﷺ قال لسَمُرَة: «**إنّك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن**»(٣).

---

(١) النهاية في غريب الحديث ٣: ٨١ ـ ٨٢ ـ ضَرَرَ.

(٢) مجمع البحرين ٣: ٣٧٣ـ ضَرَرَ.

(٣) الكافي ٥: ٢٩٢ ـ ٢٩٤، وجاء في السند الأول: (عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ سمرة بن جندب كان له عذق ـ وهو النخلة بحملها ـ في حائط ـ أي بستان ـ لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان يمر به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبّى جاء الأنصاري إلى رسول الله ﷺ فشكا إليه وخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول الله ﷺ وخبّره بقول الأنصاري وما شكا، وقال ﷺ: إن أردت الدخول فاستأذن**. فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال ﷺ: **لك بها عذق يمد لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري : اذهب فاقلعها وارمِ بها إليه، فأنّه لا ضرر ولا ضرار**».

وتكشف هذه القصة التي تسالم المسلمون على نقلها عن مدى تعنت سمرة وعناده للنبي الأكرم ﷺ، ولا غرو في أن تظهر له أفعال أخرى منافية لأحكام الإسلام وآداب الإنسانية سبق ذكر بعضها في الجزء الأول.

وروى القصة أيضاً الشيخ الطوسي بسند موثّق عن زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، وجاء في ذيلها: «**فإنّه لاضرر ولا ضرار**»[1].

ورواها الصدوق عن أبي عبيدة الحذّاء بسند فيه ضعف، ولم ترد في ذيلها تلك الجملة، وإنّما اقتصر على قوله صلى الله عليه وآله: «**ما أراك يا سمرة إلاّ مضاراً**»[2].

كما رواها البغوي من العامة كذلك، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله قال لسمرة: «**أنت مضارّ**»[3].

لكن الصدوق روى في باب آخر مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**لا ضرر ولا إضرار في الإسلام**»[4]. كما رواها كذلك ابن الأثير في نهايته، فأبدلا لفظ (ضرار) بلفظ (إضرار)، وأزادا لفظ الإسلام، فاختلفت الجملة بروايتهما عمّا هو المشهور في روايتها من جهتين، كل منهما صارت مورداً للإيراد.

فأورد الطريحي في مجمعه على الإبدال بقوله: (وفي بعض النسخ: ولا إضرار، ولعله غلط).

ويؤيده أنّ صاحب (الوسائل) نقل مرسل الصدوق عن (الفقيه) بلفظ (ضرار)[5]. لكن الصدوق روى هذه الجملة في حديث عقبة بن خالد الوارد في باب الشفعة بلفظ (إضرار) أيضاً[6]، ويضعّفه أنّ حديث عقبة رواه الكليني والشيخ الطوسي بلفظ (ضرار) كما سيأتي، فيوجب احتمال وقوع الخلل في رواية الصدوق.

---

(١) التهذيب ٧: ١٤٧.

(٢) الفقيه ٣: ٥٩.

(٣) مصابيح السنة ٢: ١٨.

(٤) الفقيه ٤: ٢٤٣.

(٥) الوسائل ٢٦: ١٤، أبواب موانع الإرث، ب ١، ح ١٠.

(٦) الفقيه ٣: ٤٥.

وأورد شيخ الشريعة على الزيادة بأنّه فَحَصَ عنها في كتب العامة فحصاً أكيداً فلم يجدها في الحديث، وقال: (ولا أدري من أين جاء ابن الأثير في (النهاية) بهذه الزيادة...)[١]، لكنني وجدتها في جملة من كتب العامة[٢].

وسبق إثبات الصدوق لها في (الفقيه)، والشيخ الحر في (الوسائل) وأثبتها العلامة الحلي[٣].

وجاءت تلك الجملة في الأحاديث في موردين غير قصة سمرة:

فروى الكليني بسنده عن عقبة بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: **«قضى رسول الله صلى الله عليه وآله ... بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء»**، وقال صلى الله عليه وآله: **«لا ضرر ولا ضرار»**[٤].

وروى بسنده عن عقبة بن خالد أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: **«قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار»**[٥].

ورواه الشيخ الطوسي بلفظه[٦].كما رواه الصدوق بتفاوت يسير[٧].

---

(١) قاعدة لا ضرر: ٧.

(٢) انظر: المبسوط (السرخسي) ١٦: ٨١. وكنز العمال (المتقي الهندي) ٣: ١٨١. ومجمع الزوائد (الهيثمي) ٤: ١١٠. وبدائع الصنائع (الحنفي) ٥: ١٥٣.

(٣) كشف الحق: ٢٧٧.

(٤) الكافي ٥: ٢٩٤.

(٥) الكافي: ٥: ٢٨٠.

(٦) التهذيب ٧: ١٦٤.

(٧) الفقيه ٣: ٤٥.

وعليه، فجملة (لا ضرر ولا ضرار) وردت في قصة سمرة، وفي قضاء النبي ﷺ بعدم جواز منع فضل الماء، وفي قضائه ﷺ بثبوت الشفعة بين الشركاء.

وروى المتقي الهندي: (أنّ نخلةً كانت بين رجلين فاختصما فيها إلى النبي ﷺ، فقال أحدهما: اشقُقها نصفين بيني وبينه، فقال النبي ﷺ: «لا ضرر في الإسلام يتقاومان فيها»)[1].

وظاهر هذه القصة أنّها غير قصة سمرة من وجوه:

أحدها: اشتراك ملك النخلة بين الرجلين في هذه القصة، واختصاص ملكها بسمرة في قصته.

ثانيها: طلب أحدهما شق النخلة بينهما في هذه القصة؛ لاشتراكهما فيها، وطلب الأنصاري من سمرة في قصته الاستئذان، وطلب النبي ﷺ منه البيع.

ثالثها: حكم النبي ﷺ في هذه القصة بأنّ الرجلين يتقاومان فيها، أي يُقَدّران لها ثمناً فيشتري أحدهما حصة شريكه، وحكمه في قصة سمرة ـ بعد تمرده ـ بقلع النخلة ورميها إليه.

وعلى أي تقدير فقد أصرَّ شيخ الشريعة على أنّ تلك الجملة لم تصدر من النبي ﷺ إلاّ في قصة سمرة، وأنّ الجمع بينها وبين حديثي الشفعة والنهي عن منع فضل الماء إنّما كان من الراوي، فقد جمع بين شيئين صادرين في وقتين وفي موردين[2].

لكنّا لم نجد شاهداً على أنّ الجمع إنّما كان من الراوي، بل الظاهر أنّ الجملة

---

(١) كنز العمال ٣: ١٨١.

(٢) قاعدة لا ضرر: ٣.

مـن ذيل قضائه ﷺ، وأنّه حينما قضى بعدم جواز منع فضل الماء، وثبوت الشفعة بين الشركاء علل ذلك بقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**».

ويشهد بذلك: أنّ الوارد بعد الجملة في حديث الشفعة حكم متعلق بها، وهو قـوله ﷺ: «**إذا رفّـت الأَرَف**[1] **وحـدت الحـدود فلا شفعة**»، فيكشف تخلل تلك الجملة بين القضاء بالشفعة وبين الحكم المتعلق بها عن صدور الجميع في موضوع واحد، فلا يكون من الجمع بين شيئين صادرين في موردين.

لكن الصدوق أسند هذا الحكم الوارد في ذيل الشفعة إلى الإمام الصادق عليه السلام لا إلى النبي ﷺ فلاحظ.

وروى الشيخ النوري عن (دعائم الإسلام) عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عن النبي ﷺ أنّه قال: «**لا ضرر ولا ضرار**». وروى عنه حديث آخر: أنّ الإمام الصادق عليه السلام سـأل عـن جدار الرجل ـ وهو سترة بينه وبين جاره ـ سقط فامتنع من بنيانه. وجاء في ذيل الحديث هذه الجملة النبوية[2].

وخلاصـة الـبحث: أنّ جملـة (لا ضـرر ولا ضـرار) قد تسالم المسلمون على نسبتها إلى النبي ﷺ مضافاً إلى صحة السند في بعض طرقها.

وهـذا كلـه فـي سند هذا الحديث، وأمّا مفاده فسيأتي البحث عنه عند البحث عن مفاد (لا) النافية للجنس[3].

---

(١) هكذا في الكافي ٥: ٤/٢٨١، كتاب الشفعة. وفي التهذيب ٧: ١٤٨/ ٧٢٧، «**أرفـت الأرف**» بهمز الفعل، والأرف ـ على وزن غرف ـ : الحدود والمعالم، جمع أرفة مثل غرفة. وعليه تكون الجملة الثانية تفسيرية.

(٢) مستدرك الوسائل ٣: ١٥٠.

(٣) انظر: مبحث (طرق بيان الأحكام في الأحاديث).

١٨ـ على اليد ما أخذت حتى تؤدي.

لم يرد هذا الحديث في جوامع أحاديثنا المعتبرة، وإنّما نقله الشيخ النوري عن كتاب (عوالي اللآلئ)[١] مرسلاً عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ، وقال: (ورواه الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عنه عليه السلام مثله، وفيه: (حتى يؤدّيه)[٢].

فالحديث مرسل في كلا الكتابين، مضافاً إلى سقوط راويه سمرة عن الاعتبار جداً، كما سبق[٣].

واشتهر هذا الحديث في جوامع أحاديث العامة، فرواه أصحاب السنن الثلاث، الترمذي في جامعه، وأبو داود في سننه، والنسائي في (المجتبى)[٤]. ورواه جماعة آخرون، منهم أحمد بن حنبل[٥]، وصححه بعضهم، وحسّنه آخرون.

لكن ابن حزم الأندلسي ناقش في سنده، حيث ذكر له طريقين:

أحدهما: عن قتادة عن سمرة، وعلق عليه بقوله: (وهذا منقطع؛ لأنّ قتادة لم يُدْرِك سمرة).

ثانيهما: عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة، وعلق عليه بقوله: (الحسن لم يسمع من سمرة)[٦].

ونقل ابن حجر عن جماعة: أنّ سعيد بن أبي عروبة اختلط اختلاطاً قبيحاً، وأنّه

---

(١) عوالي اللآلئ ١: ١٠٦/٢٢٤، ٢٢/٣٨٩.

(٢) مستدرك الوسائل ٢: ٥٠٤.

(٣) انظر: مبحث (لا ضرر ولا ضرار). وانظر: الجزء الأول مبحث (عدالة الصحابة).

(٤) التاج الجامع للأصول ٢: ٢٠٤.

(٥) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٨.

(٦) المحلّى ٩: ١٧٢.

خولط تسع سنين، وأنّه كان يقول بالقَدَر. ونقل عن يحيى بن سعيد: أنّ قتادة كان رأساً في بدعة يدعو إليها. ونقل عن ابن حيّان: أنّ قتادة كان مدلّساً على قَدَر فيه. ونقل عن أبي داود قوله: (حدّث قتادة عن ثلاثين رجلاً لم يسمع منهم)(١). وأمّا سمرة فقد مرت الإشارة إلى بعض أعماله المنكرة(٢).

فالحديث ضعيف السند، لكن فقهاء المسلمين أجمع قد استدلوا به، واستندوا إليه في مبحث ضمان اليد وغيره، ووصفه جمع من فقهائنا بالشهرة والاستفاضة والقبول، وأنّه مجمع على مضمونه، وقالوا: إنّ ذلك جابر لضعف سنده، وهذا التسالم صالح لجبر الضعف وإن ناقشنا في الجبر بالشهرة، ولذا قال صاحب (العناوين) عند البحث عن ضمان اليد: (والأصل في ذلك: الخبر النبوي المنجبر بالشهرة المتَلَقّى بالقبول عند العامة والخاصة بحيث يغني عن ملاحظة سنده وصحته، بل هو ملحق بالقطعيات في الصدور، وهو قوله ﷺ: «**على اليد ما أخذت حتى تؤدي...**»)(٣).

وعلى أية حال فقاعدة اليد غنية عن هذا الحديث لقيام السيرة القطعية العقلائية على ضمان اليد بوضعها على مال الغير بشرط ألاّ تكون مؤتمنة من قبل الشرع كاللُقَطَة أو المالك كالوديعة، فيكون الحديث مؤيداً لها.

وهناك بحث في احتياج الاستدلال به على الضمان إلى تقدير لفظ؛ لأنّ المراد

---

(١) تهذيب التهذيب ٤: ٦٤ ـ ٦٥ و ٨: ٣٥٢، وما بعدها.

(٢) انظر: الجزء الأول، المبحث الخامس (الأصول الرجالية ...) تحت عنوان (عدالة الصحابة) دليل التعديل ونقاشه.

(٣) العناوين (المراغي) ٢: ٤١٦.

من الموصول فيه الأعيان الخارجية المتصفة بكونها مأخوذة، وهي بنفسها غير قابلة لتعلقها باليد، فلا بد من تقدير لفظ الضمان أو العهدة أو نحوهما، ويكون المعنى بعد التقدير (ثابت على اليد ضمان ما أخذت حتى تؤدي).

لكنّه قيل بعدم الحاجة إلى هذا التقدير، فإنّ كلمة (على) في الحديث (عند الإطلاق منصرفة إلى التضرر المطلق الذي هو ضد الملكية، وهو مساوق للضمان أو ملازم له، فقوله ﷺ: «**على اليد ما أخذت حتى تؤديه**»، ضد قوله عليه السلام: «**للعين ما رأت ولليد ما أخذت**»[١]، فكما أنّ الثاني دليل على الملكية فالأول دليل على الضمان والعهدة، فلا يحتاج في الاستدلال بالحديث على الضمان إلى تَكَلّف الحذف والتقدير...)[٢].

وعلى أية حال فالحديث يدل على أمرين:

لا يعتبر في صدق الأخذ أن يكون قسراً

الأمر الأول: أنّ أخذ مال الغير ووضع اليد عليه موجب للضمان مطلقاً بلا فرق بين القسر وغيره، وعليه يكون خروج موارد الأمانات المالكية والشرعية مستنداً إلى دليلها المخصص لذلك الإطلاق الذي سيأتي في الحديث الآتي، ولأجله اشترط في ضمان اليد كونها عدوانية.

لكن المحقق النائيني استظهر من الحديث اشتراط أن يكون الأخذ عن قهر

---

(١) هذا هو الصحيح في الحديث، لكنّه جاء في كتاب (البلغة) بتقديم وتأخير هكذا: «**لليد ما أخذت وللعين ما رأت**»، وهو خطأ، كما أنّ المعلّق على (الوسائل) في طبعتها الحديثة قد أخطأ في تعليقه عليه وسبق في (الصفحة ٢٨) الحديث والتعليق والتنبيه على الخطأ فيه.

(٢) بلغة الفقيه: ٣٢٢.

واستيلاء بلا حق. ثم عدل عنه وقال: (فَإنّا وإن استظهرنا منه أنّ الأخذ منصرف إلى الأخذ القهري، إلاّ أنّ الإنصاف أنّه انصراف بدوي)[1].

وَعَكَسَ بعض أكابر تلامذته فمنع في درس المكاسب من اشتراط قيد القهر في صدق الأخذ، ثم عدل عنه في درس الإجارة واعتبر ذلك القيد، فقال: إنّ ما دلّ على عدم ضمان الأمين وإن كان تاماً سنداً ودلالة ولكنّا في غنى عنه؛ لعدم وجود المقتضي لضمانه حتى نحتاج في دفعه إلى دليل، فإنّ الوارد في حديث اليد ـ مع الغض عن سنده ـ لفظ الأخذ، والمفهوم منه أن يكون وضع اليد على مال الغير عن قسر وقهر على مالكه، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ﴾[2]. وقوله: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾[3]. بل يكفي احتمال دخل هذه الخصوصية في مفهوم الأخذ فلا يبقى له ظهور في مطلق وضع اليد، والسيرة القائمة على الضمان بوضعها مختصة بغير الأمانات أيضاً، فلم يبق ما يدل بإطلاقه على الضمان كي يخصص بذلك الدليل.

لكني لم أجد دليلاً على ذلك في اللغة ولا في محاورات العرف، فإنّ أخذ الشيء لدى الجميع بمعنى تناوله ووضع اليد عليه مطلقاً عن قهر من صاحبه أو اختيار، بل يكون المالك أحياناً هو الآمر بالأخذ، قال في (الصحاح): (أخذت الشيء آخذه أخذاً: تَنَاولْتُهُ. والأخذُ بالكسر الاسم، والأمرُ منه: خُذْ)[4].

---

(١) منية الطالب ١: ١١٧ ـ ١٣٢.

(٢) القمر: ٤٢.

(٣) البقرة: ٢٥٥.

(٤) الصحاح ٢: ٥٥٩، أخَذَ.

وجاء نظيره في (لسان العرب)[١].

وقال في (المصباح): (أخَذَه بيده أخذاً: تناوله...)[٢].

وشاع لدى النحويين التمثيل للنكرة غير المقصودة في باب المنادى بقول الأعمى: يا رجلاً، خذ بيدي. وعليه فلا يبقى أي احتمال لدخل خصوصية القسر في مفهوم الأخذ وعلى فرض احتماله لا يضر بعدما كان اللفظ ظاهراً في الإطلاق.

وأمّا أخذ الله تعالى للعبد فهو كناية عن إهلاكه له، ولذا قال في (المصباح): (وأخذه الله أهلكه، وأخَذَه بذنبه عاقبه عليه...)[٣].

وأمّا عدم أخذ السِنة والنوم له تعالى فهو كناية عن عدم عروضهما له. فالأخذ في كلا الآيتين لم يرد على معناه الحقيقي وهو التناول، وإنّما كُنّي به عن معنى آخر.

وهكذا المؤاخذة بالذنب فإنّها بمعنى العقاب عليه، كما صرّح به في (المصباح) و(لسان العرب)[٤]، وبهذا المعنى استعمل في الآية الكريمة: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[٥].

لا فرق في ضمان الآخذ بين علمه وجهله

وعلى أية حال فلا فرق في ضمان الآخذ لمال الغير عند عدم الاستئمان بين علمه وجهله، كما هو الحال في سائر الأحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة

---

(١) لسان العرب ١: ٨٤ ـ أَخَذَ.

(٢) المصباح المنير ١: ٦ ـ أَخَذَ.

(٣) المصباح المنير ١: ٦ ـ أَخَذَ.

(٤) لسان العرب ١: ٨٤ ـ أَخَذَ.

(٥) البقرة: ٢٢٥.

ونظائرهما، وصرّح الفقهاء بذلك في موارد العارية والوديعة والهبة، وأنّ العين المغصوبة إذا قبضها المستعير أو الوَدَعي أو الموهوب له ضَمِنَها وإن كان جاهلاً بالغصب، وللمالك أن يرجع بِعِوَضِهَا كما له أن يرجع على الغاصب كما في سائر موارد تعاقب الأيدي.

لكن الشهيد الثاني صرح في جائزة السلطان من مسالكه بأنّ القابض لها إن كان عالماً بغصبها يكون ضامناً؛ لأنّ يده عادية، وإن كان جاهلاً فلا ضمان؛ لأنّ يده يد أمانة فتُستصحب، فإذا أخذها منه الظالم أو غيره قهراً فهي بمنزلة ما لو تلفت بغير تفريط.

والظاهر أنّ نَظَرَهُ إلى أنّ العدوان شرط في الضمان بوضع اليد ولا عدوان في حال الجهل بالغصب، ولذا لم تثبت الحرمة التكليفية فتكون يده يد أمانة، فلا ضمان عليها.

لكن يرد عليه: أنّ إطلاق الضمان بوضع اليد ثابت، وإنّما خصص بموارد الاستئمان المالكي أو الشرعي وهو الترخيص في وضع اليد وإبقاء العين تحتها، وهذا لم يثبت في مورد الجهل، غايتُهُ أنّه معذور في وضعها تكليفاً لمكان الجهل؛ لأنّه غير قابل للنهي عنه في هذه الحال، كما أنّه غير مخاطب بالاستئمان عليها، فيكون نظير وضع المجنون والصبي غير المميز والمكره يَدَهُ في عدم كونه مخاطباً بالنهي، وعدم كونه مستأمناً على العين، ولذا متى التَفَتَ إلى الغصب وجب عليه ردّ العين إلى مالكها فوراً، وقد التزم الفقهاء بالضمان في أمثال هذه الموارد، وتعرض الشيخ الأنصاري لذلك قائلاً: (ولا إشكال عندهم ظاهراً في أنّه لو استمر جهل القابض المتّهب إلى أنْ تَلِفَت في يده كان للمالك الرجوع عليه...)[1].

---

(١) المكاسب: ٧٠.

حول الأداء الرافع للضمان

الأمـر الثانـي: أنّ الضمان الذي سبّبه وضع اليد على مال الغير لا يزول إلاّ بأدائه، والظاهـر مـنه الأداء الخارجـي بمعنى إقباضه لمالكه، إلاّ إذا امتنع من قبضه فيبقى أمانة فـي يـد آخذه. وعليه، فلا يكفي إعلام المالك بأنّه مستعد لدفعه إذا حضر لقبضه، فلو تلف في هذه الحال قبل أن يقبضه المالك كان مضموناً على الآخذ لا محالة.

ويجـري ذلـك في موارد الأمانات ونحوها مما وَرَدَ الأمر بأدائه وإن لم يكن فـيها ضـمان، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾(١)، ولـذا قـال الشـيخ الأنصـاري: (وظاهر أدلة وجوب أداء الأمانة وجوب الإقباض وعدم كفاية التخلية)(٢).

وهـو المسـتفاد من اللغة والعرف، قال في (المصباح): (أدى الأمانة إلى أهلها تأدية: إذا أوصلها، والاسم الأداء)(٣). وقال في (الصحاح): (وأدى دينه تأدية أي قضاه)(٤).

وجـاء فـي (مفـردات) الراغب: (الأداء: دَفْعُ الحقِ دفعةً وتَوْفِيته كأداء الخراج والجزية ورد الأمانة، قال تعالى: ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾(٥)...)(٦).

ولا يفهـم العـرف من إيصال الأمانات والهدايا والديون إلى أربابها إلاّ إقباضها فلا

---

(١) النساء: ٥٨.

(٢) المكاسب: ٧٠.

(٣) المصباح المنير ١: ٩ ـ أدّى.

(٤) الصحاح ٦: ٢٢٦٦ ـ أدّى.

(٥) البقرة: ٢٨٣.

(٦) المفردات: ١٤ ـ أداء.

يصدق بدونه، فلو خلّى المدين بين الدائن وما يساوي دينه من ماله لا يقال: إنّه أدّى دينه وقضاه، حتى يقبضه الدائن، ومثله التخلية في الهدايا لا يصدق عليها الإيصال حتى يقبضها المهدى إليه، وأوضح من ذلك تفسير الراغب للأداء بدفع الحق، فإنّه متوقف على القبض لا محالة، ولا يزول الضمان إلاّ به، إلاّ إذا امتنع المالك من قبضه مع تمكنه منه، حيث يكون هو المفرّط في ماله.

نعم، إنّ القبض يتوقف على مقدمة، فتارة يقوم بها المقبض فيحمل المال إلى القابض ويسلّمه له، وأخرى يقوم بها القابض نفسه فيحضر عند المقبض ويستلم المال منه. وعليه فينبغي أن يكون البحث والنظر في وجوب هذه المقدمة على المقبض من باب وجوب ما لا يتم الواجب إلاّ به أو عدم وجوبها، لا في أنّ الأداء والايصال يتحقق بالتخلية فحسب كما فعله المحقق الغروي فقال: (... فإذا خلع الأجنبي نفسه عن السلطنة وأدخلها تحت سلطنة المالك فقد أوصل المال إلى محله، وهذا العزل والنصب يحصل بإعلام المالك بأنّه غير مزاحم لسلطانه ولتصرفه في ماله...)[1]. وتبعه بعض الأكابر في ذلك.

لكن هذا المعنى بعيد عمّا يفهمه العرف من لفظ الأداء والإيصال، ومنافٍ للفظي قضاء الدين ودفع الحق اللذَين فُسّر بهما الأداء، وعليه فالمال المضمون لا يزول ضمانه بالتخلية ما لم يتحقق قبضه خارجاً. وعلى فرض الشك في دخل القبض في مفهوم الأداء يستصحب الضمان حتى يحصل الجزم بتحققه بالقبض.

نعم، يمكن التفصيل في مقدمة الإقباض بين موارد الأمانات والضمانات، فإنّ

(١) تعليقة الغروي: ٦٠.

الأمين لا ضمان عليه، وإنّما المالك أو الشرع هو الذي ائتمنه ورَخّصَه في وضع يده على المال، فلا يجب عليه عند إرادة أدائه أكثر من رفع يده عنه والتخلية بينه وبين مالكه حتى يحصل قبضه له.

ولذا نقل الشيخ الأنصاري عن (التذكرة)(١) و(المسالك)(٢) و(جامع المقاصد)(٣): إنّ هذا المعنى هو المراد برد الأمانة. أما الضامن الذي أخذ مال الغير عدواناً فهو مكلف بتلك المقدمة التي يتوقف عليها الأداء، بل إنّ المقابلة في الحديث بين الأخذ الذي هو سبب الضمان ولزوم الأداء الذي جعل غاية له تستدعي توقف زوال الضمان على صيرورة المال في يد المالك، فإنّ العرف لا يرى تبدل عنوان الأخذ بالرد والأداء إلاّ بذلك. وعلى فرض النقاش فيما ذكرناه في الأمين يجري عليه حكم الضامن في وجوب ما لا يتم الواجب إلاّ به.

١٩ـ ليس لك أن تتهم من ائتمنته.

رواه الكليني والشيخ الطوسي بسند فيه ضعف(٤)، ورواه عبدالله بن جعفر الحميري في (قرب الإسناد) بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه الباقر عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله(٥).

ومعنى اتهام الرجل بالشيء سوء الظن به، ولا يُفْهَم منه لدى العرف إلاّ ذلك،

---

(١) التذكرة ٢: ٢٠٥.

(٢) مسالك الإفهام ٥: ٩٧.

(٣) جامع المقاصد ٦: ٤٣ ـ ٤٤.

(٤) الوسائل ١٩: ٨٧، أبواب أحكام الوديعة، ب ٩ ح ١.

(٥) الوسائل ١٩: ٨١، أبواب أحكام الوديعة، ب ٤، ح ١٠.

وهو كذلك في اللغة، قال في (المصباح): (واتهمته بكذا: فهو تهيم، واتهمته في قوله: شككت في صدقه، والاسم: التهمة)[١].

واستعمل بهذا المعنى في كثير من الأحاديث، مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**من عرّض نفسه للتهمة فلا يلومنَّ من أساء به الظن...**»[٢].

وقول الإمام الصادق عليه السلام: «**إذا اتهم المؤمن أخاه انماث الإيمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء**»[٣].

وبما أنّ عروض الاتهام في النفس خارج عن فعل الإنسان وإرادته فلا بد وأن يراد به إظهار ذلك الاتهام وإبرازه. وعليه يكون مفاد الحديث المبحوث عنه: (إنّ المالك ليس له حق في إبراز اتهام الأمين بالخيانة بالنسبة لما تحت يده من المال، فإذا ادعى التلف ونحوه قُبِلَ قوله، ولا أثر في الشريعة لاتهام المالك له).

وعلّق الشيخ الجواهري على ما رواه الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام[٤]: «**لم يخنك الأمين ولكن ائتمنت الخائن**»[٥] بقوله: (بناءً على أنّ المراد من هذا وشبهه الحكم شرعاً بعدم خيانة كل أمين لك، وأنّه متى ائتمنت كان غير خائن لك شرعاً، ولكن إذا خوّنته فاللوم عليك حيث إنّك ائتمنت الخائن بزعمك)[٦].

---

(١) المصباح المنير: ٧٨ ـ تَهِمَ.

(٢) الوسائل ١٢: ٣٦، أبواب أحكام العشرة، ب ١٩، ح ١.

(٣) الوسائل ١٢: ٣٠٢، أبواب أحكام العشرة، ب ١٦١، ح ١.

(٤) هكذا ورد في الوسائل، ولكن صاحب (الجواهر) نقله عن أبي جعفر عليه السلام وهو غلط.

(٥) الوسائل ١٩: ٨٠، أبواب أحكام الوديعة، ب ٤، ح ٦.

(٦) الجواهر ٢٧: ١٤٧ ـ ١٤٨.

وإنّما قال: (بناء) لإمْكانِ دعوى عدم إرادة الحكم الشرعي، بل بيان أمر تكويني خارجي، وهو أنّ المتصف بالأمانة واقعاً لا يخون، وإنّما خانك مَنْ تخيّلت أنّه أمين حال إيداعه.

وروى الشيخ الطوسي بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **«صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان»**(١)، وقال عليه السلام: **«ليس على مستعير عارية ضمان، وصاحب العارية والوديعة مؤتمن»**(٢). وروى صدره الكليني بسند صحيح(٣).

وروى معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (سألته عن الصبّاغ والقصّار، فقال عليه السلام: **«ليس يضمنان)»**(٤).

وروى الشيخ النّوري عن (دعائم الإسلام) مرسلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: **«ليس على المؤتمن ضمان»**(٥).

فالمستأجر والمرتهن والمستعير والشريك وعامل المضاربة والصبّاغ ونحوهم لا يضمنون الأعيان التي تحت أيديهم؛ لأنّهم مؤتمنون عليها حتى يثبت التعدي أو التفريط، ومثلها الأمانات الشرعية كاللقطة عند الملتقط أيام التعريف، والوقف بيد المتولي، وأموال القاصرين كالأيتام والمجانين بيد أوليائهم.

والأحاديث وافية الدلالة على ذلك، وبها يقيّد إطلاق ضمان اليد، مضافاً إلى

---

(١) الوسائل ١٩: ٧٩، أبواب أحكام الوديعة: ب ٤، ح ١.

(٢) الوسائل ١٩: ٩٣، أبواب أحكام العارية، ب ١، ح ٦.

(٣) الكافي ٥: ١/٢٣٨.

(٤) الوسائل ١٩: ١٤٥، أبواب أحكام الإجارة، ب ٢٩، ح ١٤.

(٥) مستدرك الوسائل ٢: ٥٠٦.

قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾(١)، لكنّه مختص بموارد الإحسان كالوديعة دون غيره كالعارية حيث يقبضها المستعير لمصلحة نفسه.

هذا إذا ثبت تلف العين بلا تعدٍّ ولا تفريط من الأمين، ولم يكن مباشراً للإتلاف، فإن باشره ضمن بلا إشكال، حتى الصانع إذا طلب منه المالك إصلاح عين ماله فأضرّ بها فإنّه ضامن لها، وهو منصوص في عدة روايات، منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن القصّار يفسد، فقال عليه السلام: «**كل أجير يُعطى الأجرة على أن يصلح فيفسد فهو ضامن**»(٢).

وهناك طائفة من الروايات دلّت على ضمان الصنّاع ونظائرهم لما تحت أيديهم من الأعيان مطلقاً، مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**كان أمير المؤمنين عليه السلام يضمّن القَصّار والصائغ احتياطاً للناس، وكان أبي يتطوّل عليه إذا كان مأموناً**».

ونظيرها صحيحة أبي بصير(٣)، وإطلاقها شامل لمورد البحث، وأمّا تطوّل الإمام الباقر عليه السلام عليه، فالظاهر أنّه بالنسبة لماله الخاص، وإلاّ فلا معنى للتطوّل والتفضّل بمال الغير.

وروى الحلبي والسند صحيح عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل حمل مع رجل في سفينة طعاماً فنقص، قال عليه السلام: «**هو ضامن**»(٤).

وروى السكوني ـ وإن كان السند ضعيفاً بالنوفلي ـ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

---

(١) التوبة: ٩١.

(٢) الوسائل ١٩: ١٤١، أبواب أحكام الإجارة، ب ٢٩، ح ١.

(٣) الوسائل ١٩: ١٤٢، ١٤٥، أبواب أحكام الإجارة، ب ٢٩، ح ٤، ١٢.

(٤) الوسائل ١٩: ١٤٩، أبواب أحكام الإجارة، ب ٣٠، ح ٢.

«كان أمير المؤمنين عليه السلام يضمّن الصبّاغ والقصّار والصائغ احتياطاً على أمتعة الناس، وكان لا يضمن من الغرق والحرق والشيء الغالب»(١) فيختص تضمينه عليه السلام بعوارض التلف النادرة، وهو مطلق أيضاً وشامل لمورد البحث.

فتقع المعارضة بين هذه الطائفة وبين الطائفة الأولى المصرّحة بعدم ضمان صاحب البضاعة والصبّاغ والقصّار ونظائرهم، ويكون العمل عليها لموافقتها للسنّة الدالة على عدم ضمان الأمين، وموافقتها لفتاوى الفقهاء، حيث اتفقوا على عدم الضمان في مورد البحث وهو ثبوت التلف، وتقييد بعضهم للحكم بغير المتّهم مختص بما سيأتي من صورة عدم ثبوت التلف والنزاع بين المالك والأمين فيه، ولذا حملوا الطائفة الأخرى على ما لو باشر الصانع الإتلاف أو تعدّى وفرّط.

على أنّ الأمر لا ينتهي إلى المعارضة بين الطائفتين؛ لأنّ الكاهلي روى - والسند صحيح - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن القصّار يسلّم إليه الثوب وأشترط عليه يعطيني في وقت، قال عليه السلام: **«إذا خالف وضاع الثوب بعد الوقت فهو ضامن»**(٢)، ومفهومه أنّه إذا لم يخالف فلا ضمان عليه، ومورده تلف الثوب وضياعه، فيقيد به الإطلاق في كلتا الطائفتين، فتختص الأولى بعدم التعدي والتفريط، وتختص الثانية بهما فتزول المعارضة لا محالة.

حكم النزاع في التلف

فإن لم يثبت التلف وتنازع المالك والأمين فيه، فإنّ القاعدة تقضي بإلزام

---

(١) الوسائل ١٩: ١٤٣، أبواب أحكام الإجارة، ب ٢٩، ح ٦.

(٢) الوسائل ١٩: ١٤٣، أبواب أحكام الإجارة، ٢٩، ح ٧.

الأمين بإثباته لأنّه مدعٍ، ولا بد من النظر في الخروج عن هذه القاعدة في موردين: **أحدهما** في الوَدَعي، **ثانيهما** في غيره من الأمناء.

أما الودعي فمقتضى الروايات السابقة المصرحة بأنّه أمين ولا ضمان عليه في قبول قوله في دعوى التلف بلا بَيّنة. والظاهر أنّه لا خلاف فيه، ولذا نسبه العلامة في (التذكرة)(١) إلى علمائنا، وإن حُكِيَ عن الشيخ في (المبسوط)(٢) الحاجة إليها في دعوى الودعي التلف بأمر ظاهر؛ لعموم دليل: (إنّ البينة على المدعي)، وردّه الشيخ الجواهري بأنّه يجب تخصيصه بالإجماع والروايات(٣).

وذهب جماعة إلى تكليف الودعي باليمين، ونسبه الشهيد الثاني إلى الشهرة(٤)، وجعله المحقق في شرائعه أشبه(٥)، أي بأصول المذهب وقواعده، وقوّاه الشيخ الجواهري مستدلاً عليه بقوله: (لقاعدة انحصار ثبوت الدعوى بالبينة واليمين). لكن الوارد في صحيحة جميل وهشام عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: البينة على من ادعى، واليمين على من ادُّعِيَ عليه**»(٦)، ونظيرها غيرها، والتفصيل قاطع للشركة، فوظيفة الودعي الأولى في دعواه التلف هو البينة، وقد خرجنا عنها بالإجماع والروايات، فيحتاج تكليفه باليمين إلى دليل خاص وهو مفقود، بل جاء في مرسل الصدوق: سُئل الصادق عليه السلام

---

(١) التذكرة ١٣: ٢٥٧.

(٢) المبسوط ٤: ١٤١.

(٣) الجواهر ٢٧: ١٤٧.

(٤) المسالك ٥: ١١٨، مبحث الوديعة.

(٥) الشرائع ٢: ٤٠٦.

(٦) الوسائل ٢٧: ٢٣٣، أبواب كيفية الحكم والدعوى، ب ٣، ح ١.

عن المودَع إذا كان غير ثقة هل يقبل قوله؟ قال عليه السلام: **«نعم، ولا يمين عليه»**(١).

ونقل الشيخ الجواهري عن أبي علي وأبي الصلاح أنّه لا يمين إلاّ مع التهمة. واستدل بمرسل: **«لا يمين عليه إذا كان ثقة غير مرتاب»**. وأشير في هامش الكتاب إلى مرسل الصدوق المذكور، مع أنّه مناقض لذلك؛ لتصريحه بعدم اليمين على الودعي غير الثقة، والمنسوب إلى الصدوق والشيخ في (النهاية) وابن حمزة التصريح بأنّه لا يمين عليه مطلقاً، بل في (الفقيه): قضى مشايخنا ـ رضي الله عنهم ـ على أنّ قول المودَع مقبول، فإنّه مؤتمن ولا يمين عليه(٢).

وأما غير الودعي من بقية الأمناء فهل تقبل دعواهم التلف بدون بينة؟ فيه خلاف بين الفقهاء؛ لاختلاف الروايات، قال الشهيد الثاني: (القول بضمانهم مع عدم البينة هو المشهور، بل ادعي عليه الإجماع، والروايات مختلفة...)(٣).

وصرّح الشيخ الجواهري بأنّ مدعي الإجماع هو السيد المرتضى، وَمَعْقده الصنّاع كالقصّار والخياط وما أشبههما وإن ناقش فيه بأنّه لم يجده إلاّ من المفيد والمرتضى والشيخ في موضعين من (النهاية)، وأمّا بقية الفقهاء فقد أفتوا بأنّ القول قولهم مع اليمين؛ لأنّهم أمناء(٤)، فيكون حكمهم حكم الودعي في عدم تكليفهم البينة وإن طلب منهم اليمين، ولا بد من النظر في الأحاديث وما يستفاد منها، وهي على طوائف.

---

(١) الوسائل ١٩: ٨٠، أبواب أحكام الوديعة، ب ٤، ح ٧.

(٢) الجواهر ٢٧: ١٤٨.

(٣) المسالك ٥: ٢٣٣، كتاب الإجارة.

(٤) الجواهر ٢٧: ٢٤٢.

نظرة في طوائف الأحاديث

الطائفة الأولى: دلت على قبول قولهم في دعوى التلف كالودعي، وهي ما سبق من إطلاق عدم مشروعية اتهام الأمين مطلقاً، وما سبق من أنّ الصبّاغ والقصّار وصاحب البضاعة والعارية أمناء ليس عليهم ضمان، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين المتهم وغيره.

الطائفة الثانية: دلت على عدم قبوله إلاّ مع البينة، مثل صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام الوارد في الجمّال الذي استكري منه إبل وبُعث معه زيت، فادعى انخراق بعض زقاق الزيت وإهراق ما فيه، فأجاب عليه السلام: «**لا يصدّق إلاّ ببَيِّنة عادلة**»(١).

وصحيحه الآخر عنه عليه السلام الوارد في الغسّال والصبّاغ يدعي أنّه سرق منه شيء، فقال عليه السلام: «**وإن لم يقم البينة وزعم أنّه قد ذهب الذي ادعي عليه فقد ضمنه إن لم يكن له بينة على قوله**»(٢).

وصحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قصّار دفعت إليه ثوباً فزعم أنّه سُرق من بين متاعه، قال عليه السلام: «**فعليه أن يقيم البينة أنّه سُرِق من بين متاعه وليس عليه شيء، فإن سُرق متاعه كله فليس عليه شيء**»(٣). من أجل أنّ ذلك يكون قرينة على أنّ ذلك الثوب قد سُرق، فلا يحتاج إثباته إلى البينة.

ولا يقال: إنّ هذه الطائفة أخص من الأولى؛ لورودها في صورة الشك في التلف فيحتاج إلى إقامة البينة عليه فتختص الأولى بصورة ثبوت التلف بدون تعدٍ

---

(١) الوسائل ١٩: ١٤٨، أبواب أحكام الإجارة، ب ٣٠، ح ١.

(٢) الوسائل ١٩: ١٤١، أبواب أحكام الإجارة، ب ٢٩، ح ٢.

(٣) الوسائل ١٩: ١٤٢، أبواب أحكام الإجارة، ب ٢٩، ح ٥.

أو تفـريط؛ لأنّ مقتضـى الحكم على الشخص بأنّه أمين وتفريع عدم الضمان على أمانـته قـبول إخباره في ما هو أمين فيه، وإلاّ خرج عن الأمانة، بل النهي عن اتهام الأمـين كالصـريح فـي قـبول إخـباره فـي مورد التهمة والشك. وعليه فالمعارضة محكّمة بين الطرفين.

الطائفـة الثالـثة: فَصَّـلَت بين الثقة فيُقبل إخباره في التلف بلا بينة وبين غيره فلا يقـبل فيضمّن، فروى جعفر بن عثمان ـ وهو الرواسي الثقة ـ قال: **(حمل أبي متاعاً إلى** الشـام مـع جمّال، فذكر أنّ حملاً منه ضاع، فذكرتُ ذلك لأبي عبدالله عليه السلام فقال عليه السلام: **«أتتهمه؟»**، قلت: لا، قال: **«فلا تضمّنه»)**[1].

وروى أبـو بصـير عـن أبي عبدالله عليه السلام في الجمّال يكسر الذي يحمل أو يهريقه، قـال عليه السلام: **«إن كـان مأموناً فليس عليه شيء وإن كان غير مأمون فهو ضامن»**[2]، وليس مراده صورة مباشرة الجمّال للإتلاف أو تفريطه وتعديه، وإلاّ لم يكن أي فرق بين المأمون وغيره في ثبوت الضمان.

وتصلح هذه الطائفة شاهد جمع بين تينك الطائفتين، فتحمل الأولى على الثقة والثانية على غيره.

الطائفـة الرابعة: فصّلت بين الثقة فيقبل إخباره مطلقاً وبين المتهَم فيستُحْلَف، فروى بكـر بن حبيب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أعطيتُ جبة إلى القصّار فذَهَبت بزعمه، قال: **«إن اتهمته فاستحلفه، وإن لم تتهمه فليس عليه شيء»**.

---

(١) الوسائل ١٩: ١٥٠، أبواب أحكام الإجارة، ب ٣٠، ح ٦.

(٢) الوسائل ١٩: ١٥٠ ـ ١٥١، أبواب أحكام الإجارة، ب ٣٠، ح ٧.

وروى حديثاً آخر عنه عليه السلام قال: **«لا يضمّن القصّار إلاّ ما جنت يده، وإن اتهمته أحلَفْته»**[(١)].

والروايتان ضعيفتان، فإنّ بكر بن حبيب لم يوثّق بل مجهول، وعلى فرض اعتبارهما تقع المعارضة بينهما وبين الطائفة الثالثة الدالّة على أنّ المتّهم تُطلَبُ منه البينة، وهي موافقة للسنّة، أي العمومات الدالة على أنّ البينة على المدعي، وإن خرجنا عنها بالروايات الدالة على أنّ قول الأمين مقبول، لكنّها قيدت بهذه الطائفة، وبذلك تُقَدَّم على الطائفة الرابعة الدالة على أنّ وظيفة المتهم هي اليمين، فإنّها مخالفة لما دلّ على أنّ وظيفة المدعي هي البينة، كما أنّها مخالفة لما دل على قبول قول الأمين مطلقاً وإن أمكن تخصيصه به لولا ذلك المعارض.

وقيل: إنّ هذه الطائفة الرابعة بصدد بيان اكتفاء المالك بيمين العامل، فيكون مخيراً بين طلب البينة منه أو يمينه على التلف. لكنّه خلاف ظاهر اقتصار الرواية على اليمين.

وروى أبو بصير والسند صحيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **«لا يضمن الصائغ ولا القصّار ولا الحائك إلاّ أن يكونوا متّهمين، فيخوّف بالبينة ويُستحلف لعله يستخرج منه شيئاً»**.

وفي رجل استأجر جَمّالاً فيكسر الذي يحمل أو يهريقه، فقال عليه السلام على نحو من العامل: **«إن كان مأموناً فليس عليه شيء، وإن كان غير مأمون فهو ضامن»**[(٢)].

---

(١) الوسائل ١٩: ١٤٦، أبواب أحكام الإجارة، ب ٢٩، ح ١٦ ـ ١٧.

(٢) الوسائل ١٩: ١٤٤ ـ ١٤٥، أبواب أحكام الإجارة، ب ٢٩، ح ١١.

وسبق ذيله في الطائفة الثالثة، وهو صريح في قبول إخبار العامل المأمون وعدم قبول إخبار غيره، وإنّما يلزم بالإثبات ببينة ونحوها، ويكون هذا موافقاً لما ورد في صدرها من تخويفه بالبينة، فيقال له: لا يقبل إخبارك حتى تقيم البينة، ويبقى ضم الاستحلاف إليه، ولم يلتزم أحد به، فيُحمل على اكتفاء المالك به عن البينة لعله يستخرج منه شيئاً؛ إذ ليس كل من أقدم على إنكار مال الغير أقدم على الحلف عليه.

هذا كله حكم النزاع في التلف، ومثله النزاع في التعدي أو التفريط إذا ادعاه المالك مع اعترافه بالتلف وأنكره الأمين، فإنّ مقتضى ما دل على قبول قوله شامل لذلك، ولذا عطف الفقهاء دعوى المالك التفريط على دعواه عدم التلف، وذكروا لهما حكماً واحداً، ومن طالب الصانع بالبينة أو اليمين طالبه فيهما معاً، ويمكن الفرق بأنّ النزاع في التلف مقتضاه كون العامل مدعياً، فيطالب بالبينة كما هو منصوص في طائفة من الروايات، لكن النزاع في التفريط مقتضاه كونه منكراً فيطالب المالك بإثبات دعواه.

أمّا النزاع في الرد لو ادعاه الأمين وأنكره المالك فلا دليل على قبول قوله فيه، فيلزم بإثباته إلاّ في الودعي حيث ادعي الإجماع على قبوله، إلاّ إذا نوقش في الإجماع فيجري عليه حكم بقية الأمناء في لزوم إثباته، قال الشيخ الجواهري في الودعي: (وكذا يصدّق لو ادعى الرد إلى المالك أو وكيله على المشهور، بل عن جماعة الإجماع عليه، بل أرسلوه في غير المقام إرسال المسلّمات وهو الحجة، مضافاً إلى كونه أميناً وإلى غير ذلك مما سمعته في دعوى التلف مما يمكن إجراؤه

هـنا، فما في (القواعد) وغيرها من النظر في ذلك في غير محله. نعم، لا يقبل قوله في ذلك في الرد على الوارث؛ لأنّه لم يأتمنه)[١].

٢٠ـ من أتلف مال غيره فهو له ضامن.

وَرَدَت هـذه الجملـة فـي كتب الفقهاء، واستندوا إليها كقاعدة للضمان بسبب الإتـلاف غيـر المأذون فيه بنحو المجانية. ومفادها مجمع عليه بل ثابت بالضرورة؛ لاحترام مال المسلم. مضافاً إلى ورود مجموعة من الأحاديث التي يمكن أن يتصيد منها هذه القاعدة:

١ـ مـنها: مـا دل علـى أنّ مولـى المملـوك المشـترك إذا أعـتق نصيبه ضمن للآخـرين قـيمة نصيبهم؛ لعدم تبعّض العتق وسرايته في الجميع، فيكون قد أتلف عليهم نصيبهم من المملوك بفعله.

٢ـ ومـنها: مـا دل علـى أنّ مـن تصرف في طريق المسلمين أو في ملك غيره بحفر ونحوه فتضرر به أحد كان ضامناً له؛ لاستناد الإتلاف إليه بالتسبيب.

٣ـ ومـنها: ما دل على ضمان الشاهد إذا رجع عن شهادته، حيث سبّب إتلاف ما شهد به على مالكه المشهود عليه.

٤ـ ومـنها: مـا ورد فـي ضـمان واطئ البهيمة لمالكها معللاً بأنّه قد أفسد على المالك ماله.

٥ـ ومـنها: ما ورد في ضمان حق المسلم ذي المالية عند إتلافه عليه، مثل صحيح الحلبـي ومحمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا يصلح ذهاب حق أحد**».

---

(١) الجواهر ٢٧: ١٤٨.

ونظيره ورد في موثّق سماعة، وجاء في صحيح ضريس الكناسي: «**لأنّه لا يصلح ذهاب حق أمرئ مسلم**»[١]. وفي صحيح يزيد الكناسي: «**ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم**»[٢]. وعدم صلاحية ذهاب وبطلان حق مسلم ظاهر في لزوم التعويض عنه إذا كان له مالية وقابل للتعويض، وإذا حكم الشرع بضمان قيمة الحق المذكور عند تفويته على صاحبه فحكمه بضمان ماله عند إتلافه عليه أولى، وهو أمر مفروغ عنه.

وإنّما البحث في أنّ تلك الجملة المثبتة في العنوان هل وردت بنفسها في متن حديث، وقد فحصت عنها فلم أجدها، وإنّما جاء في بحث للسيد الطباطبائي في قوله: (والدليل على الضمان حينئذٍ عموم قوله عليه السلام: من أتلف)، وظاهره الإشارة إلى تلك الجملة المشهورة، وأنّها من كلام المعصوم عليه السلام.

ونقل عن الشيخ الجواهري قوله: (وأنّ الدليل عليه عموم من أتلف)[٣].

وقال صاحب (العناوين) عند البحث عن الضمان بالإتلاف: (من جملة أسباب الضمان الإتلاف، فإنّ من أتلف شيئاً ضمنه، كما دل عليه الخبر)[٤].

ونفى المحقق الأصفهاني ورود هذه الجملة في خبر، فقال: (إذ ليس هو بهذا العنوان مورد خبر وأثر وإن اشتهر، بل الظاهر أنّه مأخوذ من الموارد الخاصة المحكوم عليها بالضمان، كما في الرهن والمضاربة والوديعة والعارية والإجارة، فإنّه حكم فيها بالضمان مع التعدي والتفريط، وكذا في غيرها...)[٥].

---

(١) الوسائل ١٩: ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، أبواب أحكام الوصايا، ب ٢٠، ح ١، ٣، ٥.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٠، أبواب مقدمات الحدود، ب ٦، ح ١.

(٣) تعليقة المكاسب ١: ٩٤.

(٤) العناوين (المراغي) ٢: ٤٣٣.

(٥) تعليقة المكاسب ١: ٨٧.

لكـن الضـمان في أمثال هذه الموارد التي ساقها إنّما ثبت بقاعدة اليد؛ لزوال أمانـتها بمـا فرضـه مـن الـتعدي والتفـريط، ولـذا يضمّن الشخص وإن لم يباشر الإتـلاف، كمـا فـي الـتلف بآفـةٍ سـماوية أو فعل أجنبي، حيث يتخير المالك في الرجوع على أيّهما شاء.

٢١ـ كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه.

لـم يرد هذا الحديث في كتب أحاديثنا المعتبرة، وإنّما رواه الشيخ النوري عن كـتاب (عوالـي اللآلئ) مرسلاً عن النبي ﷺ[١]. فهو ضعيف السند بالإرسال، لكنّه اشـتهر بـين الفقهـاء واتفقـوا على الفتوى بمضمونه، وأثبتوه في كتبهم كقاعدة لهم خـرجوا بهـا عـن قاعـدة الملازمـة بين النماء والدرك، وأنّ العين تتلف من كيس مالكهـا مـا لـم يحدث بعض أسباب ضمان الغير لها، فعموم القاعدة الأولية يقضي بـأنّ تلـف المبـيع مـن مـال مالكـه وهـو المشـتري، وإنّما خصص بهذا الحديث المبحوث عنه.

وقـد اعتـرف الفقهـاء بضـعف سنده وشهرة العمل به، فقال الشيخ الأنصاري عـندما تعـرض لمضمونه: (ويدل عليه النبوي المشهور وإن كان في كتب روايات أصحابنا غير مسطور: «**كل مبيع تلف...**»)[٢].

وعلّق الشيخ الجواهري على هذا المضمون بقوله: (إجماعاً بقسميه إذا لم يكن بامتناع من المشتري، أو برضا منه بالبقاء في يد البائع بعد تمكينه منه وعرضه عليه؛

---

(١) عوالي اللآلئ ٣: ٢١٢. مستدرك الوسائل ٢: ٤٧٣.

(٢) المكاسب: ٢٤٧.

للنبوي المنجبر بعمل الأصحاب كافة: «**كل مبيع تلف...**» المعتضد مع ذلك بخبر عقبة بن خالد)[١].

وهو بمضمون ذلك النبوي ودلالته على الحكم واضحة، حيث حكم فيه الإمام عليه السلام بأنّ التلف قبل قبض المشتري: «**من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته، فإذا أخرجه من بيته فالمبتاعُ ضامن لحقّه حتى يردَّ ماله إليه**»[٢]. وإنّما جعله مؤيداً لضعف سنده، حيث رواه الكليني عن محمد بن يحيى العطّار عن محمد بن الحسين بن أبي الخطّاب، والثلاثة ثقات، عن محمد بن عبدالله ابن هلال، ولم يرد فيه توثيق ولا مدح، بل هو مهمل في كتب الرجال، عن عقبة بن خالد، ولم يرد فيه توثيق، لكنّه مدح في بعض الأحاديث فيدخل في الحسان على فرض اعتبار سند ذلك الحديث.

وعلى أية حال فهذا الحكم مجمع عليه، وهو يعترض قاعدة: (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده)، فإنّ مقتضاها أنّ الضمان على المشتري، ولذا قال الشيخ الأنصاري: إنّ سببيّة العقد الصحيح للضمان سببية ناقصة تتوقف على القبض، فيكون السبب مؤلفاً منهما، ثم أمر بالتأمل[٣].

وعلّق عليه الشيخ الغروي بقوله: (لعله إشارة إلى أنّ عدم ضمان المبيع قبل القبض ليس لنقص في سببية العقد، بل العقد ينفسخ قبل التلف آناً ما وينتقل المبيع

(١) الجواهر ٢٣: ٨٣.

(٢) الوسائل ١٨: ٢٣ ـ ٢٤، أبواب الخيار، ب ١٠، ح ١.

(٣) المكاسب: ١٠٢.

إلـى مالكه الأول، وينتقل الثمن إلى المشتري ثم يتلف من ماله فلا بيع، لا أنّ البيع باقٍ ولا يؤثر في الضمان حتى يتحقق القبض)[١].

٢٢ـ نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عندك.

رواه الشـيخ الطوسـي بسـنده عـن علي بن أسباط عن سليمان بن صالح عن الإمام الصـادق عليه السلام [٢]، وجمـيع رجـال السـند ثقـات عـدا سـليمان بن صالح فإنّه مردد بين الجصّـاص الـذي وثّقـه النجاشـي وبين غيره ممن لم يوثق، ومنهم الغامدي المرادي، بل أثبت الشيخ الأردبيلي رواياته تحت عنوان المرادي، وأنّ علي بن أسباط قد روى عنه[٣]، كمـا فـي هذه الرواية، لكن الجصّاص هو الثقة المشهور صاحب الكتاب، فينصرف اللفظ إليه، بناءً على قاعدة الانصراف في باب الأعلام.

وروى الصـدوق بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن الإمام الصـادق عليه السلام، عـن آبائـه عليهم السلام في مناهي النبي ﷺ أنّه قال: «**ونهى عن بيع ما ليس عندك**»[٤]، والسند ضعيف؛ لعدم وثاقة ذينك الراويين، على أنّ طريق الصدوق إلى شعيب بن واقد مجهول.

وروى أصحاب السنن من العامة عن النبي ﷺ أنّه قال: «**لا يحل... بيع ما ليس عندك**»[٥].

---

(١) تعليقة المكاسب: ٩٤.

(٢) الوسائل ١٨: ٣٨، أبواب أحكام العقود، ب ٢، ح ٤.

(٣) جامع الرواة ١: ٣٨١.

(٤) الوسائل ١٨: ٤٨، أبواب أحكام العقود، ب ٧، ح ٥.

(٥) التاج الجامع للأصول ٢: ١٨٩.

وبما أنّه لا يعتبر في صحة البيع حضور المبيع عند المالك جزماً فلا محالة يكون المقصود بـ (ما ليس عندك) عدم كونه مالكاً له، كما يعبّر العرف عن الفقير بأنّه ليس عنده مالٌ ويريدون عدم ملكه له، فيكون الحديث مساوقاً للحديث الآخر: **«لا بيع إلاّ فيما تملك»**[١]، فيدل الحديث على بطلان بيع العين غير المملوكة عن نفسه ثم يشتريها من مالكها ويسلّمها للمشتري، ولا بد من تقييد إطلاقه بغير بيع الكلي للنص والإجماع القائمين على جوازه في الذمة، وتفصيل البحث عن ذلك في كتابنا (إرشاد الطالب لكتاب المكاسب).

٢٣ـ نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر.

فسّر في (الصحاح)[٢] و(المصباح)[٣] الغرر بالخطر، وفسّر في (نهاية اللغة) بيع الغرر بـ (ما كان له ظاهر يغرُّ المشتري وباطن مجهول)[٤]، وتبعه في (مجمع البحرين)[٥] على ذلك ومثّل له بـ (بيع السمك في الماء والطير في الهواء).

وأثبت هذا الحديث الشريف في هذه الكتب الأربعة مرسلاً عن النبي ﷺ، ورواه جمع من فقهائنا كذلك، منهم العلامة قائلاً: (وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، كبيع عسيب الفحل، وبيع ما ليس عنده، وبيع الحمل في بطن أمه...)[٦].

---

(١) مستدرك الوسائل ٢: ٤٦٠.

(٢) الصحاح ٢: ٧٦٨ ـ غَرَرَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٤٤٥ ـ غَرَرَ.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ٣٥٥ ـ غَرَرَ.

(٥) مجمع البحرين ٣: ٤٢٣ ـ غَرَرَ.

(٦) التذكرة ١: ٤٨٥، القسم الثالث من البيوع المنهي عنها.

ورواه الصدوق بأسانيده عن الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «**وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطر وعن بيع الغرر**»[١]، لكن في طريقه ضعفاً.

ورواه القاضي نعمان مرسلاً عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه: «**إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الغرر، وعن كل بيع يعقد على شيء مجهول عند المتبايعين أو أحدهما**»[٢].

وصريح كلام ابن إدريس أنّ هذا الحديث مقطوع به، حيث قال عند البحث عن فروع بيع اللبن في الضرع: (والأقوى عندي المنع من ذلك كُلِّه؛ لأنّه غرر، وبيع مجهول، والرسول صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الغرر، فمن أثبت ذلك عقداً يحتاج إلى دليل شرعي، والذي ورد فيه أخبار آحاد شذاذ، وقد بينا أنّ أخبار الآحاد عند أصحابنا لا يوجب علماً ولا عملاً، والواجب على المفتي الرجوع في صحة الفتوى إلى الأدلة القاطعة)[٣].

ورواه جمع من فقهاء العامة ورواتهم، منهم أحمد بن حنبل[٤] ومالك بن أنس[٥]، والترمذي[٦]، وابن حزم الأندلسي، رواه من طريق وكيع عن موسى ابن عبيدة عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله[٧].

فالحديث وإن لم يرد بطريق صحيح السند لكن الظاهر أنّه متسالم على نقله

---

(١) الوسائل ١٧: ٤٤٨، أبواب آداب التجارة، ب ٤٠، ح ٣.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٢١.

(٣) السرائر ٢: ٣٢٢. بيع الغرر والمجازفة.

(٤) مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٠٢. أحاديث ابن عباس.

(٥) الموطأ بهامش المنتقى ٥: ٤١.

(٦) صحيح الترمذي ٥: ٢٣٧.

(٧) المحلّى ٨: ٣٩١.

والاستناد إليه لدى جميع المسلمين، فيحصل الوثوق بصدوره واعتباره، ومع الغض عن ذلك لا شك في شهرة العمل به فينجبر ضَعْفُ سنده بناءً على انجباره بشهرة العمل، هذا من حيث السند.

أمّا المتن فقد اشتهر بين الفقهاء وعلماء الحديث وجود لفظ البيع فيه، كما أثبتناه، فيختص النهي به، ولذا بحثوا عن الوجه في التعدي عنه إلى سائر العقود بحيث يكون الغرر مبطلاً لها.

لكن الشيخ الطوسي قال عند الاستدلال على بطلان ضمان المجهول: (دليلنا ما رويَ عن النبي ﷺ أنّه نهى عن الغرر، وضمان المجهول غرر...).

وقال عند الاستدلال على بطلان شركة المفاوضة: (... وأيضاً روي عنه ﷺ أنّه نهى عن الغرر، وهذا غرر ...)[١]، فأثبت الحديث في هاتين المسألتين مجرداً عن لفظ البيع.

وتبعه على ذلك العلامة بقوله: (... لنا أنّه غرر فيكون منهياً عنه؛ لأنّ النبي ﷺ نهى عن الغرر...)[٢]، والشهيد في قوله: (قاعدة النهي عن الغرر والجهالة، كما جاء في الحديث من نهيه عليه السلام عن الغرر وعن بيع المجهول...)[٣].

وروى أحمد بن حنبل بسنده عن عبدالله بن مسعود عن النبي ﷺ أنّه قال: **«لا تشتروا السمك في الماء فإنّه غرر»**[٤].

---

(١) الخلاف ١: ٦٤١، ٦٤٤.

(٢) مختلف الشيعة ٥: ١٣٧، الفصل التاسع، أحكام السلف.

(٣) قواعد الشهيد: ٢١٨.

(٤) مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٨٨.

واستدل صاحب (العناوين) بما أرسله العلامة من النهي عن مطلق الغرر على جريان حكمه في كل عقد فقال: (فيكون المنع عن الغرر عاماً فيعم سائر العقود، وإن كان يحتمل السقط أو المسامحة في النقل وكون الرواية واحدة، لكن الأصل خلاف ذلك، وبهذا المقدار يمكن التمسك به في سائر العقود، مع الجبر بفتوى الأصحاب كما ذكرناه)(١).

ويرد عليه:

أولاً: أنّ الذي اشتهر ثبوت لفظ البيع في الحديث، فيقوى احتمال وحدته مع الخالي عنه، وإنّما خلا في كلام بعض الفقهاء اختصاراً ومسامحة في مقام الاستدلال عندما رأى الفقيه أنّ ملاك الحكم هو الغرر بلا خصوصية للبيع، ولذا تعدى عنه.

ويؤيده أنّ العلاّمة مع كون بحثه في (المختلف) في البيع ذكر الحديث خالياً عن لفظه مع ذكره واجداً له في تذكرته كغيره، وأنّ ابن إدريس بعدما علل المنع عن بيع اللبن في الضرع بقوله: (لأنّه غرر)، استدل عليه بنهي النبي ﷺ عن بيع الغرر. وعلى فرض تردد الحديث الواحد بين الواجد والفاقد قدّم الواجد لقوّة احتمال سقوط اللفظ من الفاقد؛ لنسيان أو غيره.

وثانياً: أنّ المشتهر لما كان هو الحديث الواجد كيف تكون فتاوى الفقهاء جابرة للحديث الفاقد، مع عدم إحراز استنادهم إليه في جريان الغرر في سائر العقود؛ لوجود وجه آخر استدلوا به، ونقله صاحب (العناوين) بقوله: (إنّ الغرر في هذه الرواية يشعر إلى أنّ ذلك هو العلة في البطلان، ولا خصوصية للبيع في

---

(١) العناوين ٢: ٣١٣، عنوان إبطال الغرر لسائر العقود.

ذلك)[١]، فيكون التعدي عن مورد الحديث الواجد إحراز عدم الخصوصية للبيع لا الاستناد إلى الحديث الفاقد.

وثالثاً: أنّ مفاد الحديث الفاقد المنع عن كل غرر كما اعترف به المستدل، لا خصوص الغرر في العقود، وهو باطل جزماً، حيث يجوز خضاب الشيب وتسويده، وتجصيص البيت العتيق وصبغه، وغير ذلك مما يخرج الشيء عن حقيقته ويغر الناظرين إليه، فيحتاج تخصيصه بالعقود إلى دليل خاص. إلاّ أن يقال: إنّ الإجماع قائم على جواز الغرور في غير العقود فيكون مخصصاً للحديث.

وروى الصدوق: أنّ النبي ﷺ نهى عن المنابذة والملامسة وبيع الحصاة، وقال: وهذه بيوع كان أهل الجاهلية يتبايعونها، فنهى رسول الله ﷺ عنها؛ لأنّها غرر كلها [٢].

وهذا تعليل من الصدوق للنهي عن تلك البيوع لا من ذيل الحديث كي يدل على المنع من مطلق الغرر، وإن التبس على بعض الأكابر.

٢٤ـ المغرور يرجع إلى مَنْ غرّه.

المغرور لغة: المخدوع، قال في (الصحاح): (واغترّ بالشيء: خُدع به)[٣].

وقال في (المصباح): (وغرته الدنيا غروراً ـ من باب قَعَدَ ـ خدعته بزينتها)[٤].

وسبق تفسير ابن الأثير في نهايته لبيع الغرر بقوله: (ما كان له ظاهر يغرّ المشتري وباطن مجهول)[٥].

---

(١) العناوين ٢: ٣١٢.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٥٨، أبواب عقد البيع، ب ١٢، ح ١٣.

(٣) الصحاح ٢: ٧٦٨ ـ غَرَرَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٤٤٥ ـ غَرَرَ.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ٣٥٥ ـ غَرَرَ.

فيكون معنى هذه الجملة أنّ الخادع ضامن لخسارة المخدوع، وبما أنّه لا يمكن الالتزام به على إطلاقه فلا بد من تقييده بمورد يكون الخدع هو السبب في خسارته، بحيث تستند إلى الخادع.

ومقتضى كلام أهل اللغة وموارد الاستعمالات عدم توقف صدق الغرور على قصد الغار وتعمّده التدليس على المغرور، وإنّما يكفي اغتراره بما يصدر من الغار، ولذا أسند إلى الدنيا وإن لم يكن لها قصد وشعور، كما في كثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، ولذا اختار جماعة من الفقهاء في الضمان بـ (قاعدة الغرور) عدم الفرق بين علم الغار وجهله، قال السيد الطباطبائي: (ولا فرق على الظاهر بين كون الغار عالماً أو جاهلاً، وما يُحتمل أو يقال من عدم صدق الغرور مع جهل الغار كما ترى)(١).

وقوّاه صاحب (العناوين) عند البحث عن أسباب الضمان.

لكن جماعة آخرين اشترطوا في جريان القاعدة علم الغار، ورأوه دخيلاً في صدق الغرور، واستدل عليه المحقق الأصفهاني في بيع الفضولي بقوله: (إنّ موجب اغترار المشتري كون المال بيد البائع وظهور يده في الملكية مع أنّه خلاف الواقع، فللغرور نسبتان: إلى ظهور اليد، وإلى ذي اليد، كما في نسبة القطع إلى السكين وإلى صاحبه، فإن كان البائع غاصباً فهو بهذا الظهور المخالف للواقع يغر المشتري، فوصف الغار مسند إلى البائع وإلى ما هو كالآلة لتغريره، وإن كان معتقداً لمالكيّة نفسه فهو يبيع المال معتمداً على اعتقاده لا مستنداً إلى ظهور يده في الملك بنظر

(١) تعليقة المكاسب ١: ١٧٩.

المشــتري، والمشــتري إنّما يشتري نظراً إلى هذا الظهور لا إلى اعتقاد البائع، وإلا لما كـان مغروراً لتقوّمه بجهله، فمضائف المغرور وهو الغار موجود، وهو ظهور يده في الملـك، لكـنّه حـيث إنّه لم يكن بيع البائع مستنداً إليه فلا يكون البائع غاراً، بل اغتر المشتري بظهور يده، فتدبره جيداً)[١].

وهـذا التحليل الدقيق بعيد عن عالم الظهورات اللفظية في نظر العرف، والتي هـي المعوّل عليها في استفادة الأحكام من تلك الأدلة، وكم لهذا العلم المحقق من نظائر في أبواب الفقه، على أنّ ظهور يد البائع في الملكية ناشئ من وضع يده على العين وتصرّفه فيها بالبيع، فيكون الغار في الحقيقة هو ذلك الوضع والتصرف الذي هو فعل البائع، والعرف لا يفكك بين الفعل وفاعله في الوصف بكونه غاراً.

وعلـى أية حال فلم أجد تلك الجملة: (المغرور يرجع إلى من غرّه) في كتب الحـديث، وإنّما اشتهرت في كتب الفقه، واستند إليها الفقهاء في فتاواهم، وأطلقوا علـيها اسم: (قاعدة الغرور)، واختلفوا في كونها متن حديث نبوي مرسل أو قاعدة مُتَصَيَّدَة من الأخبار المتفرقة في أبواب الفقه الدالة على الضمان في مورد التدليس.

قـال السيد الطباطبائي: (بل ربما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وآله قوله: «**المغرور يرجع إلى من غرّه**»، كمـا حكي عن المحقق الثاني في (حاشية الإرشاد)، ويمكن دعوى انجبار ضعفها بالشهرة، فإنّ هذه القضية بهذا اللفظ متداولة في ألسنتهم...)[٢].

وقـال المحقـق النائينـي: (قاعـدة الغـرور الدال عليها النبوي المعمول به بين

---

(١) تعليقة المكاسب ١: ١٩٢.

(٢) تعليقة المكاسب ١: ١٧٩.

الفريقين، وهو قوله ﷺ: المغرور يرجع إلى مَنْ غرّه)، وقال أيضاً: (...النبوي الدال على رجوع المغرور إلى الغار معمول به بين الفريقين، كالنبوي الدال على ضمان اليد، فضعفه بالإرسال لا يضر بالاستدلال؛ لأنّ العمل يجبره)(١).

وصرّح صاحب (العناوين)(٢) عند البحث عن كون الغرور سبباً للضمان بأنّ هذا الخبر مشهور بين الفقهاء ومعروف، لكنّه لم يقف عليه في كتب الأخبار.

كما ناقش فيه المحقق الأصفهاني بقوله: (وأمّا الخبر المنسوب إلى سيد البشر ﷺ، وهو: «**المغرور يرجع إلى من غرّه**»، فقد قيل: أنّه مروي وضعفه منجبر باستناد الأصحاب إليه كثيراً، إلاّ أنّ أصل روايته غير معلوم...)(٣).

وأمّا الأخبار الدالة على الضمان في جملة من موارد التدليس، فقد أورد طائفة منها السيد الطباطبائي، وعلّق عليها بقوله: (قاعدة الغرور من القواعد المحكمة المجمع عليها)(٤).

منها: الروايات الواردة في ضمان شاهد الزور، مثل صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام في شاهد الزور، قال عليه السلام: «**إن كان الشيء قائماً بعينه رُدَّ على صاحبه، وإن لم يكن قائماً ضمن بقدر ما أتلف مال الرجل**»(٥).

ونظيرها غيرها، وقد استدل بها الشيخ الأنصاري على ضمان البائع الفضولي ما

---

(١) منية الطالب ١: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٢) العناوين (المراغي) ٢: ٤٤٣.

(٣) تعليقة المكاسب ١: ١٩٢.

(٤) تعليقة المكاسب ١: ١٧٩.

(٥) الوسائل ٢٧: ٢٢٨، أبواب الشهادات، ب ١١، ح ٣.

غـرمه المشـتري للمالـك، فقـال: (فهو كشاهد الزور الذي يرجع إليه إذا رجع من شـهادته، وقال: ورجوع المحكوم عليه إلى شاهدي الزور مورد الأخبار، ولا يوجد فرق بينه وبين ما نحن فيه)[١].

لكن مقتضى التعبير في الرواية بإتلاف الشاهد للمال يقضي بأنّه المنشأ للضمان لا الغـرور، فيكون الشارع قد جعله بشهادته متلفاً، والمتلف ضامن بلا شك فهو نظير قول الفقهاء في موارد الضمان بالتسبيب: أنّ السبب أقوى من المباشر، ولذا علّق عليها السيد الطباطبائـي بقـوله: (إنّ هـذه الأخبار إنّما تكون دليلاً على ضمان السبب من جهة كونه سبباً، لا على ضمان المغرور ورجوعه على الغار كما هو المدعى، فتدبّر)[٢].

وعلّـق علـيها أسـتاذنا المحقق الخوئي بأنّ الحكم في موردها بتغريم الشاهد تعبدي لا من جهة الغرور، ولذا ثبت برجوع الشاهد وإن لم يكن غاراً لعدم تعمده، وإنّمـا ادعـى الاشتباه في شهادته، كما في عدة من الروايات، منها: صحيحة محمد ابـن قـيس عـن أبـي جعفر عليه السلام قال: «**قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل شهد عليه رجـلان بأنّه سرق فقطع يده، حتى إذا كان بعد ذلك جاء الشاهدان برجل آخر فقالا: هـذا السارق وليس الذي قطعت يده، إنّما شبّهنا ذلك بهذا، فقضى عليهما أن غرّمهما نصف الدية، ولم يجز شهادتهما على الآخر**»[٣].

وهـذا يبتنـي علـى مـا اختاره من دخل علم الغارّ، وتعمده في صدق الغرور

---

(١) المكاسب: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٢) تعليقة المكاسب ١: ١٨١.

(٣) الوسائل ٢٧: ٣٣٢، أبواب الشهادات، ب ١٤، ح ١.

وتحققه، أمّا بناءً على أنّ علمه غير دخيل في مفهوم الغرور يكون الشاهد غاراً للحاكم في قطع يده وإن كان مشتبهاً على ما سبق، على أنّ الشاهد هو المسبب لقطع يد المشهود عليه وإتلافها فيضمن لذلك، حيث لا يتوقف الضمان بالإتلاف والتسبيب إليه على علم المتلف وتعمده.

ومنها: الروايات الواردة في ضمان من زوّج امرأة لرجل فظهرت ذات عيب تردّ به للمهر الذي دفعه الزوج، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**في كتاب علي عليه السلام: من زوّج امرأة فيها عيب دَلّسَهُ ولم يبيّن ذلك لزوجها، فإنّه يكون لها الصداق بما استحل من فرجها، ويكون الذي ساق الرجل إليها على الذي زوّجها ولم يبيّن**»(١)، وروى العامة نظيره(٢).

ومثلها ما ورد في ضمان بائع جارية غيره ما خسره المشتري من قيمة ولدها، كصحيح جميل الذي استشهد به الشيخ الأنصاري على ثبوت قاعدة الغرور، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها، ثم يجيء مستحق الجارية، قال عليه السلام: «**يأخذ الجارية المستحق، ويدفع إليه المبتاع قيمة الولد، ويرجع على من باعه بثمن الجارية وقيمة الولد التي أخذت منه**»(٣).

لكن الضمان في هذين الموردين ثبت بتلك الروايات، والتعدي عنهما إلى كل مورد حصل فيه غرر وتدليس محتاج إلى دليل.

---

(١) الوسائل ٢١: ٢١٤، أبواب العيوب، ب ٢، ح ٧.

(٢) انظر: التاج الجامع للأصول ٢: ٢٩٩.

(٣) الوسائل ٢١: ٢٠٥، أبواب نكاح العبيد، ب ٨٨، ح ٥.

نعم، ورد التعليل في روايتين، فاستدل به على التعدي عن موردهما إلى كل تدليس وغرور:

الأولى: رواها رفاعة بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن البرصاء، فقال عليه السلام: «**قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة زوّجها وليّها وهي برصاء أنّ لها المهر بما استحل من فرجها، وأنّ المهر على الذي زوجها، وإنّما صار عليه المهر لأنّه دلّسها...**»(١).

وعلّق عليها السيد الطباطبائي بقوله: (ويستفاد من التعليل فيها عموم الحكم)(٢)؛ لكنّها ضعيفة السند؛ لأنّ في طريقها سهل بن زياد ولم يثبت توثيقه.

الثانية: رواها إسماعيل بن جابر، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نظر إلى امرأة فأعجبته، فسأل عنها، فقيل: هي ابنة فلان، فأتى أباها فقال: زوّجني ابنتك، فزوّجه غيرها، فولدت منه، فعلم بها بعد أنّها غير ابنته وأنّها أَمَة؟ قال عليه السلام: «**تردّ الوليدة على مواليها، والولد للرجل، وعلى الذي زوّجه قيمة ثمن الولد يعطيه موالي الوليدة كما غرّ الرجل وخدعه**»(٣).

وعلّق عليها السيد الطباطبائي بأنّه يمكن أن يستفاد العلّية من قوله عليه السلام فيها: «**كما غرّ الرجل وخدعه**»(٤)؛ لكنّها ضعيفة السند أيضاً، فإنّ في طريقها محمد بن سنان وقد تعارض فيه التوثيق والتضعيف.

---

(١) الوسائل ٢١: ٢١٢، أبواب العيوب والتدليس، ب ٢، ح ٢.
(٢) تعليقة المكاسب ١: ١٧٩.
(٣) الوسائل ٢١: ٢٢٠، أبواب العيوب والتدليس، ب ٧، ح ١.
(٤) تعليقة المكاسب ١: ١٧٩.

وناقش أستاذنا المحقق الخوئي في دلالة هاتين الروايتين بأنّ عموم العلة فيهما إنّما يقضي بالرجوع إلى غير المزوّج بالمهر وقيمة الولد إذا كان مدلّساً وغاراً، وأمّا الرجوع على المزوِّج أو غيره بغيرهما مما خسره المغرور فلا دلالة للتعليل عليه.

لكن الظاهر أنّه لا فرق بين قوله عليه السلام في الرواية الأولى: «**وإنّما صار عليه المهر لأنّه دلّسها**»، وبين جملة: «**إنّما حرّم الخمر لأنّه مسكر**»، فكما دلّ التعليل في هذه الجملة على حرمة شرب كل مسكر وإن لم يكن المشروب خمراً، دلّ التعليل في تلك الرواية على ضمان المدلّس المال التالف في كل تدليس وإن لم يكن المضمون مهراً.

نعم، هناك نقاش كبروي في حجية قياس منصوص العلة والتعدي عن موردها سبق البحث عنه[1]، أمّا بعد توهين ذلك النقاش والبناء على التعدي لا نرى أي فرق بين ذينك التعليلين، وإنّما يبقى النقاش في سند الرواية.

وعليه، فالغرور وحده لا يصلح سبباً لضمان الغارّ حتى يستند الإتلاف إليه بنظر العرف، فقاعدة الغرور تدخل تحت قاعدة الإتلاف لا محالة، كما في المثال الذي اشتهر بين الفقهاء، وهو: (ما لو قدّم رجل طعام الغير إلى أحد فأكله جاهلاً به)، حيث يستند الإتلاف إلى السبب لجهل المباشر، ولذا قال أستاذنا الخوئي: إنّ قاعدة الغرور لم تثبت لا بدليل لفظي ولا ببناء العقلاء، وفرّع عليه: أنّ الخياط لو غرّ شخصاً فقال له: إنّ القماش يكفيك قباءً فقطعه المالك، أو أمر شخصاً آخر بقطعه وظهر عدم كفايته، لا يضمنه الخياط. كما أنّه لو غرّ إنسان آخر بقوله: إنّ الطعام في

---

(١) انظر: الجزء الأول، المبحث الثامن: الأحاديث المعللة، عنوان: العلة المنصوصة.

البلد الفلاني سعره كذا فحمل طعامه إليه لبيعه فظهر منخفض السعر لا يكون المخبِر ضامناً.

٢٥ـ إنّ الله تعالى إذا حرَّم شيئاً حرّم ثمنه.

ورد هذا الحديث بهذا المتن مرسلاً عن النبي ﷺ في جملة من كتب فقهائنا، وَوَصَفَهُ الشيخ الأنصاري بالشهرة بعد إثباته(١)، واستدل به الشيخ الطوسي في مسائل ثلاث من (الخلاف):

إحداها: مسألة بيع المسوخ.

ثاينتها: مسألة بيع السرجين النجس.

ثالثتها: مسألة بيع السمن الذي ماتت فيه الفأرة.

ومتنه في الأولى والثانية كما أثبتناه هنا، أمّا في الثالثة فقد ذكر فيه نسختان، إحداهما وضعت بين قوسين كما هنا، والثانية كتبت أصلاً: (إنّ الله تعالى إذا حرّم أكل شيء ...) مقيداً بلفظ الأكل(٢).

ورواه الشيخ المجلسي خالياً من لفظ الأكل عن خط الشيخ محمد بن علي الجباعي مرسلاً عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنّه قال: «**إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه**»(٣).

ونقل الشيخ النوري عن كتاب (عوالي اللآلئ)(٤) مرسلاً عن النبي ﷺ أنّه قال:

---

(١) المكاسب: ٣.

(٢) الخلاف ١: ٥٨٧، ٢: ٥٤٤.

(٣) البحار ٢٣: ١٧.

(٤) عوالي اللآلئ ١: ٢٤٠/١٨١.

«لعن الله اليهود حُرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها، وأنّ الله تعالى إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنه»[(١)]، فأثبت فيه لفظ الأكل.

وروى العامة هذا الحديث خالياً من لفظ الأكل تارة ومشتملاً عليه أخرى[(٢)].

فاختلفت رواية الحديث في اشتماله على لفظ الأكل وخلوّه منه، ويمكن القول بتقديم الزيادة عند دوران الأمر بينها وبين النقيصة، كما سبق في حديث الرسول ﷺ الناهي عن بيع الغرر .

وعلى أية حال فالحديث ضعيف السند، مضافاً إلى الإيراد على مفاده بعدم التزام الفقهاء به فيما كان له منفعة محللة ظاهرة.

٢٦ـ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر .

١ـ الغلبة على الشيء في اللغة والعرف: الاستيلاء القهري عليه. قال في (الصحاح): (وتغلّب على بلد كذا: استولى عليه قهراً)[(٣)].

وتبعه على ذلك في (مجمع البحرين)[(٤)]، وجعل منه الحديث المذكور.

٢ـ والعذر اسماً بمعنى الحجة التي يُعتذر بها، فيقال: أبدى عذره، ومصدراً ـ كما في هذا الحديث ـ بمعنى رفع اللوم والذنب على فعل. قال في (المصباح): (عذرته فيما صنع عذراً ـ من باب ضرب ـ رفعت عنه اللوم فهو معذور، أي غير ملوم)[(٥)].

---

(١) مستدرك الوسائل ٢: ٤٢٧.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ١: ٢٤٧، ٢٩٣، ٣٢٢.

(٣) الصحاح ١: ١٩٥ ـ غَلَبَ.

(٤) مجمع البحرين ٢: ١٣٤ ـ غَلَبَ.

(٥) المصباح المنير ٢: ٣٩٨ ـ عَذَرَ.

٣ـ و(ما) الموصولة يراد بها الأمر الذي يعرض للمكلف بنحو يعجز عن التخلص منه، مع صحة إسناد الغلبة فيه إلى الله تعالى، كالإغماء الذي هو مورد الحديث ونظائره، فيكون الفعل هو متعلق الغَلَبَة، كما صرّح به في حديث موسى بن بكر عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**كلما غلب الله عليه مِنْ أمر فالله أعذر لعبده**»[١].

لكنّه جاء في حديث الفضل بن شاذان أنَّ الإمام الصادق عليه السلام قال: «**كل ما غلب الله على العبد فهو أعذر له**»[٢]. فيكون العبد مغلوباً عليه؛ لعجزه عن دفع الفعل عن نفسه.

فالمغمى عليه لا يقضي الصلاة ولا الصيام اللذين فاتاه حال إغمائه؛ لأنّه مما غلب الله تعالى عليه باعتبار قدرته على تخليص المكلف منه بالإفاقة ولم يفعل، ومن أجله صَحَّ نسبة الغلبة إلى الله تعالى، فيكون أولى بإعذار عبده فلا يلومه ولا يرتب أثراً على فعله. ومثله المجنون في عذره حال جنونه؛ لأنّه مغلوب عليه.

وقد بحث الفقهاء عن بعض المصاديق الأخرى، وتطبيق قاعدة العذر عليها، مثل استعمال الجاهل القاصر للمفطّر في نهار الصوم.

وسند الحديث المذكور معتبر، فقد رواه الكليني بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام، ورواه الشيخ الطوسي بإسناده عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختري عن الإمام الصادق عليه السلام، هكذا جاء في (الوسائل)[٣]، وهو معتبر أيضاً، وجاء في (التهذيبين): (علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير...)[٤]، والسند صحيح، وحذف

---

(١) الوسائل ٨: ٢٦٠، أبواب قضاء الصلوات، ب ٣، ح ٨.

(٢) الوسائل ٨: ٢٦٠، أبواب قضاء الصلوات، ب ٣، ح ٧.

(٣) الوسائل ٨: ٢٦١، أبواب قضاء الصلوات، ب ٣، ح ١٣.

(٤) التهذيب ٣: ٣٠٢. الاستبصار ١: ٤٥٧.

صاحب (الوسائل) علي بن إبراهيم ووالده، واكتفى بالإشارة إليهما بقوله: (بإسناده).

وروى الصدوق بسند صحيح عن الإمام الهادي عليه السلام أنّه قال: «**كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر**»[١]، ونظيره أحاديث أخرى.

٢٧ـ ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

١ـ الحجب لغة: المنع، كما في (الصحاح)[٢] و(المصباح)[٣] وغيرهما، ولذا قيل للستر: حجاب؛ لأنّه يمنع المشاهدة.

٢ـ والوضع مجرداً: الإثبات، فيقال: وضع الشيء، بمعنى أثبته خلاف رفعه، ومثله إذا تعدّى بـ (على)، فيقال: وضع الشيء على الأرض، بمعنى ألقاه عليها وأثبته فيها، فإن تعدّى بـ (عن) صار بمعنى الرفع والإسقاط. قال في (المصباح): (وضعت عنه دينه: أسقطته)[٤]. كما في قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾[٥] أي يسقطه، ومنه الحديث المذكور.

وقد اشتهر الاستدلال به في كتب الفقه والأصول على حجية أصل البراءة عند الشك في التكليف، لكن إسناد الحجب فيه إلى الله تعالى يوجب الإشكال في ذلك الاستدلال، فإنّ ظاهره أنّ الأحكام التي سترها الله تعالى عن عباده ـ بمعنى أنّه لم يبينها تسهيلاً وتوسعة على الأمة، أو لوجود مانع من بيانها مع وجود المقتضي له ـ

---

(١) الوسائل ٨: ٢٥٩، أبواب قضاء الصلوات، ب ٣، ح ٣.

(٢) الصحاح ١: ١٠٧ ـ حَجَبَ.

(٣) المصباح المنير ١: ١٢١ ـ حَجَبَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٦٦٢ ـ وَضَعَ.

(٥) الأعراف: ١٥٧.

موضـوعة عنهم، وهذا لا يشمل الأحكام التي بينها النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، وإنّما حالت بعض الموانع دون وصولها إلينا.

وبهـذا أورد الشـيخ الأنصاري على الحديث، وقال: إنّه مساوق لما ورد عن مـولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ الله تعالى حدَّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فـلا تعصوها [تنقصوها]، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلّفوها رحمة من الله لكم**»(١).

وقـد أجـاب عـنه أسـتاذنا المحقق الخوئي بأنّ الله تعالى قادر على إزالة تلك الموانـع بـإطلاع المكلف على الحكم بفيوضاته ولو بالنحو غير المعتاد، فإنّ (العلم نـور يقذفـه الله فـي قلـب من أحب من عباده) كما في الحديث، أو بإظهار الإمام المهـدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف لتبلـيغ الأحكـام، فيصلح الحديث دليلاً للبراءة في الشبهة الحكمـية، ومـثلها الموضـوعية كما لو شك في خمرية مائع، لقدرة الله تعالى على إعطاء مقدمات العلم الوجداني للمكلف فيها.

وعلـيه، فكمـا يصـح نسـبة حجـب الأحكام إلى أولئك الظالمين الذين بذلوا جهـوداً جـبارة في سبيله يصح نسبته إلى الله تعالى بلحاظ قدرته على إزالة موانع العلـم بهـا، والنسبة الأولى هي الظاهرة غير المحتاجة إلى نظر، كما في نسبة أفعال العـباد إلـيهم بلحـاظ صـدورها منهم، فإنّها الظاهرة، بخلاف نسبتها إلى الله تعالى بلحـاظ القـدرة التـي أودعها في العبد على إيجادها، فإنّها المحتاجة إلى نظر. وقد جـاءت كلتا النسبتين في القرآن الكريم. وعليه، يكون المراد بالحديث بيان سقوط

(١) فرائد الأصول: ١٩٩. وانظر: الوسائل ٢٧: ١٧٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٨.

الأحكام الثابتة في الشريعة عن المكلفين إذا عجزوا عن الوصول إليها، فيصح الاستدلال به على أصل البراءة، نظير حديث الرفع الذي سيأتي.

أما سند الحديث فمعتبر مضافاً إلى شهرته، وقد رواه في (الوسائل) بطريقين[(١)].

أحدهما: عن الكليني، عن محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، والسند إلى زكريا موثّق؛ لأنّ ابن فضال فطحي لكنّه ثقة، وبقية رجال السند ثقات معروفون، وأمّا زكريا بن يحيى فإنّه مشترك، لكن المعروف رجلان أحدهما التميمي، والثاني الواسطي، ذكرهما النجاشي، وذكر لكل منهما كتاباً ووثقهما معاً، وصرح في الثاني فقط بأنّه روى عن أبي عبدالله[(٢)].

وذكر الأردبيلي: إنّ الذي يروي عنه داود بن فرقد هو الواسطي[(٣)].

وجاء في حديث رواه الكشي أنّ الواسطي روى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام وأنّ كنيته أبو يحيى[(٤)]. لكنّه لا ضَيْرَ في ذلك؛ لعدم المانع من روايته عن الإمامين معاً، أو اشتباه الكشي في لقبه، وعلى فرض أنّه رجل آخر يلقّب بالواسطي أيضاً، فالواسطي الذي يروي عن الإمام الصادق عليه السلام كما في هذا الحديث قد وثقه النجاشي.

ثانيهما: عن الصدوق بعين السند الأول، سوى أنّه توسط بين العطار والصدوق شيخه ولد العطار، وهو أحمد، وسيأتي البحث عن حاله في حديث الرفع.

---

(١) الوسائل ٢٧: ١٦٢، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢٨.

(٢) رجال النجاشي: ١٢٣.

(٣) جامع الرواة ١: ٣٣٤.

(٤) رجال الكشي: ١٤٦.

٢٨ـ أيُّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه.

رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام معللاً به صحة حج من أحرم بقميصه جاهلاً، وأنّه لا كفارة عليه(١).

وروى الكليني بسند صحيح أيضاً عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال في مَن تزوج امرأة في عدتها جاهلاً بالحكم أو الموضوع: «... **أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعدما تنقضي عدتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك**»، فقلت: بأي الجهالتين يعذر بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه؟ أم بجهالته أنّها في عدة؟ فقال عليه السلام: «**إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه، وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها**»، فقلت: وهو في الأخرى معذور، قال عليه السلام: «**نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها...**»(٢).

وقد فرّق الإمام عليه السلام فيها بين الجهل بالحكم التكليفي وهو حرمة تزويج المرأة في العدة، والجهل بالحكم الوضعي، وهو كونها في العدة بإمكان الاحتياط في الثاني دون الأول، مع أنّه ممكن فيهما معاً عند الالتفات والشك، ومتعذر فيهما معاً عند الغفلة أو اعتقاد الحِلّ أو اعتقاد عدم العدة. وعليه فلا نعرف وجهاً للتفكيك بين الجهالتين، فتكون الصحيحة مجملة من هذه الجهة.

ولأجل رفع هذا الإجمال حُمِلَ الجهلُ بالحكم التكليفي على صورة الغفلة أو اعتقاد الحِلّ كي يصح التعليل بتعذر الاحتياط فيه، وحمل الجهل بالعدة على صورة

---

(١) الوسائل ١٢: ٤٨٨ ـ ٤٨٩، أبواب تروك الاحرام، ب ٤٥، ح ٣.

(٢) الوسائل ٢٠: ٤٥٠ ـ ٤٥١، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب ١٧، ح ٤.

الالتفات والشك كي يمكن الاحتياط فيه. وعلى أية حال فالأثر المترتب على الفعل العمدي من الحرمة والحد والكفارة لا يثبت عند الجهل بالحكم أو الموضوع، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين مورد النص وغيره.

إنّما البحث في الحكم بصحة العمل المأمور به شرعاً إذا ترك المكلف بعض ما يعتبر فيه جهلاً بحيث لا يجب فيه الإعادة ولا القضاء، وقد حكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب قضاء ذلك الحج وعلّله بتلك الجملة «**أي رجل...**»، فهل يمكن التعدي عنه إلى سائر الموارد؟

ذكر المحقق الهمداني إمكان التعدي عند البحث عن حكم مَن استعمل المفطّر في نهار الصوم جاهلاً بمفطّريته، ثم أورد عليه بأنّ غاية ما يمكن استفادته من أمثال هذه الروايات كون الجاهل معذوراً بالنسبة لآثار الأحكام الواقعية الوضعية القابلة لأن يُعذر فيها، وهي الآثار الشرعية، وليس منها فساد الصوم بتناول المفطرات جهلاً، بل من لوازمه العقلية غير القابلة للتخلف؛ لاستحالة حصول امتثال الأمر بالكف عن المفطرات بمخالفته، كما لو جهل بأصل صوم رمضان فلم يصمه، فهو نظير تزويج المرأة في عِدّتها جهلاً فإنّها لا تحرم عليه، ولا يلزمه شيء شرعاً، لكن العقد باطل فليزمه تجديده بعد انقضاء عدتها[1].

٢٩ـ الناس في سعة ما لا يعلمون.

١ـ السعة في اللغة والعرف: خلاف الضيق، وهي بفتح السين، وكَسْرِها لغة،

---

(١) مصباح الفقيه: ١٩٠، الصوم.

نَـصَّ عليه في (المصباح)[١]، وقال في (الصحاح): (يقال: لا يسعني شيء ويضيق عنك... والتوسيع خلاف التضييق)[٢].

٢ـ وكلمة (ما) يحتمل كونها موصولاً أضيف إليه لفظ السعة، فلا يصح تنوينه، ويكون المعنى: الناس في سعة من الحكم الذي لا يعلمونه. ويحتمل كونها مصدرية، فينوّن لفظ السعة، ويكون المعنى: الناس في سعةٍ ما داموا لم يعلموا. وعلى كلا التقديرين يصح الاستدلال بالحديث على البراءة؛ لأنّ التكليف تضييق، وهو خلاف السعة.

وردّد الشيخ الأنصاري بين هذين الاحتمالين في كلمة (ما) وصرّح بعدم كونه ضائراً في الاستدلال بالحديث على أصل البراءة[٣]. لكن أستاذنا الخوئي جزم بأنّها موصولة بدليل: أنّ (ما) الزمانية لم يعهد دخولها على الفعل المضارع وإنّما المتعارف دخولها على الماضي.

وعلى أية حال فقد اشتهر الاستدلال بهذا الحديث في كتب الأصول على أصل البراءة، لكنّي لم أجده بعد التفتيش عنه في كتب أحاديثنا حتى (بحار) الشيخ المجلسي، وإنّما نقله الشيخ القمي عن كتاب (الشهاب) للقاضي مرسلاً عن النبي ﷺ[٤]. فهو ضعيف السند بالإرسال.

وجاء مضمونه في حديث السفرة المطروحة التي سئل عنها أمير المؤمنين عليه السلام

---

(١) المصباح المنير ٢: ٦٥٩ ـ وَسِعَ.
(٢) الصحاح ٣: ١٢٩٨ ـ وَسِعَ.
(٣) فرائد الأصول: ١٩٩.
(٤) سفينة البحار ١: ٢٤.

فأجاب: «...**هم في سعة حتى يعلموا**»[١]، وهو ضعيف السند أيضاً؛ لوجود النوفلي فيه، وهو غير موثّق، على أنّ الأمارة في مورده قائمة على الحلّية وهي كون اللحم الموجود في تلك السفرة في أرض المسلمين فيحكم عليه بالتذكية، فلا يصلح دليلاً لأصل البراءة.

٣٠ـ رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة.

اشتهر الاستدلال بهذا الحديث لدى الفقهاء والأصوليين عند البحث عن الأمور التسعة المرفوعة فيه، ولذا سمّوه بحديث الرفع، وبحثوا عن كون المرفوع جميع الآثار المترتبة على تلك الأمور أو خصوص المؤاخذة عليها.

وبما أنّ الحديث له ظهور في امتنان الله تعالى على الأمة الإسلامية برفع تلك الأمور عنهم فقد التزموا بعدم شموله لموارد عدم ثبوت المِنّة في الرفع.

وبحثنا عنه، **أولاً**: في ألفاظه ومفادها. **وثانياً**: في سنده واعتباره.

أما ألفاظه:

١ـ فـ (ما لا يعلمون) إنّما صَحَّ رفع المؤاخذة عليه باعتبار إمكان الاحتياط في ظرفه، فلا يَستقِل العقل بقبح المؤاخذة عليه، ولذا صح رفعها شرعاً تمنناً[٢]، وإنّما يختص ذلك بحال الالتفات وعدم الغفلة، وإلاّ تعذّر الاحتياط على المكلف.

---

(١) الوسائل ٢٤: ٩٠، أبواب الذبائح، ب ٣٨، ح ٢.

(٢) فرائد الأصول: ١٩٦.

٢ـ و(ما لا يطيقون) معناه ما لا يقدرون عليه من الأفعال، قال في (المصباح): (وأطقت الشيء إطاقةً: قدرت عليه، فأنا مطيق. والاسم الطاقة)[١]. وجاء هذا التفسير بلفظه في (مجمع البحرين)[٢]، كما جاء نظيره في (القاموس)[٣] وغيره من كتب اللغة[٤]، وفسّر في (الصحاح)[٥] الطوق بالوسع، وهو معنى القدرة.

ولأجلِه يتوجّه إشكال عدم صلاحية ما يعجز عنه المكلفون للرفع؛ لأنّ القدرة شرط في أصل التكليف، والعقل لا يجوّز التكليف بما لا يطاق، وحيث امتنع التكليف به امتَنَعَ رفعه.

ويجري هذا الإشكال في الآية الكريمة: ﴿رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[٦]، فإنّ غير المقدور بعدما لم يقبل التكليف به عقلاً لا يبقى محل لهذا الدعاء.

وقد أجاب عَنْهُ الشيخ الأنصاري بقوله: (والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة، لا ما لا يقدر عليه أصلاً كالطيران إلى الهواء، وأمّا في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة، فمعنى ﴿لاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾: لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة)[٧].

وجزم به بعض المفسّرين بقوله: (فإنّ الذي يمكن أن يحمّل عليهم مما لا

---

(١) المصباح المنير ٢: ٣٨١ ـ طَوَقَ.
(٢) مجمع البحرين ٥: ٢٠٩ ـ طَوَقَ.
(٣) القاموس المحيط: ١١٦٩ ـ طَوَقَ.
(٤) لسان العرب ٨: ٢٢٥ ـ طَوَقَ.
(٥) الصحاح ٤: ١٥١٩ ـ طَوَقَ.
(٦) البقرة: ٢٨٦.
(٧) فرائد الأصول: ١٩٦.

طاقة لهم به ليس من قبيل التكليف، بل من قبيل جزاء التمرّد والمعصية)[١].

وسبقهما إلى ذلك شيخنا البهائي مضيفاً إليه وجهين آخرين:

أحدهما: أنّه (إن أريد طلب التكليف بما لا يطاق فالمراد به ما فيه شدة وصعوبة زائدة).

ثانيهما: أنّه من قبيل بسط الكلام مع المحبوب فلا يضر كون مضمونه واقعاً لقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[٢]، وحيث إنّ الكلام مع المحبوب لذيذ اقْتَضى الحال تطويله، كما قاله علماء البيان[٣] في قول موسى عليه السلام: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾[٤].

وحيث كانت الطاقة بمعنى القدرة لغةً فقيل: إنّ قوله تعالى في الصوم: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[٥] فيه تخيير للقادرين على الصوم بينه وبين الفدية في بدء الإسلام، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[٦][٧].

لكن الراغب في مفرداته فسرّ الطاقة بأنّها (اسم لمقدار ما يمكن للإنسان أن يَفْعَلَهُ بمشقة)[٨]، كما فسرّ ابن الأثير في نهايته[٩] لفظ الطوق بذلك بعد تفسيره للطاقة

---

(١) الميزان ٢: ٤٧٤.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) مفتاح الفلاح: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٤) طه: ١٨.

(٥) البقرة: ١٨٤.

(٦) البقرة: ١٨٥.

(٧) مجمع البيان ١: ٢٧٤.

(٨) المفردات في غريب القرآن: ٣١٢.

(٩) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ١٤٤ ـ طَوَقَ.

بالقـدرة. وجـزم أستاذنا المحقق الخوئي بأنّ هذا المعنى هو المراد في آية الصوم، وأنّ الـذين يجـدون فيه مشقة عظيمة وجهداً بالغاً كالشيخ الهِم أسقط عنهم الصوم ووجب عليهم الفدية، وأنّ أخبار أهل البيت عليهم السلام مستفيضة في هذا المعنى[١].

ومـا ذكـره متـين، وإنّما الإشكال في قوله: (ولفظ الطاقة وإن استعمل في معنى القـدرة والسـعة إلاّ أنّ معـناه اللغـوي هـو القـدرة مع المشقة العظيمة وإعمال غاية الجهـد)، حـيث عـرفت أنّ القـدرة هو المعنى اللغوي المشهور للفظ الطاقة، والذي اقتصـرت عليه أغلب كتب اللغة، ولذا فسّره به في (أقرب الموارد)[٢]، وعطف عليه المعنـى الثاني بلفظ: (وقيل)، على أنّ حصر الأستاذ ـ دام ظله ـ للمعنى اللغوي بالثاني وجعل الأول محض استعمال للفظ الطاقة فيه يقضي بأنّه استعمال على غير الحقيقة؛ لأنّه في غير معناه اللغوي، وهو كما ترى.

٣، ٤ـ و(الخطـأ، والنسـيان) يشـتركان فـي عـدم تعمـد الخاطئ والناسي الحيد عن الصـواب، ويفتـرقان فـي أنّ الخاطـئ غيـر غافل، وإنّما يقصد الصواب بفعله ويريده ثم يصير إلـى غيـره بـلا اختياره وهو الخطأ، أمّا الناسي فهو الغافل فيترك الشيء عن ذهول وغفلـة، وذلـك خـلاف الذكـر لـه وهـو النسـيان، وحيث لم يتحقق في موردهما قصد المكلف إلى المخالفة فلا يصح المؤاخذة عليهما كي يتمنن المولى جل شانه برفعها.

وقـد أجـاب الشـيخ الأنصـاري عـن هـذا الإشـكال بقـوله: (فـإنّ الخطأ والنسيان الصـادرين مـن ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما)[٣]، لكنّها رفعت تمنناً، وأما الخطأ

---

(١) البيان: ٢٠٨.

(٢) أقرب الموارد ١: ٧٢٢ ـ طَوَقَ.

(٣) فرائد الأصول: ١٩٦.

والنسيان غير المستندين إلى ترك التحفظ فلا وضع في موردهما ليحتاج إلى رفع.

وتبعه بعض المفسرين في الآية الكريمة: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ قائلاً: (وأمّا المؤاخذة على الخطأ والنسيان فإنّهما وإن كانا بنفسهما غير اختياريين لكنّهما اختياريان من طريق مقدماتهما، فمن الممكن أن يمنع عنهما مانع بالمنع من مقدماتهما أو بإيجاب التحفظ عنهما، وخاصة إذا كان ابتلاء الإنسان بهما مستنداً إلى سوء الاختيار)[١].

واختار الشيخ البهائي[٢]: أنّ ذلك من قبيل بسط الكلام مع المحبوب فلا يضر كونه واقعاً كما سبق.

وقال بعض الأكابر: إنّ المطلوب في ذلك هو محض الدعاء، فإنّه مأمور به ومقرّب إلى المولى وإن لم يكن هناك أيّة مؤاخذة على الخطأ والنسيان، نظير استغفار حملة العرش للذين آمنوا وقولهم: ﴿رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُم...﴾[٣]. فإنّ الله لا يُخلف الميعاد ليحتاج وفاؤه به إلى هذا الدعاء.

ونقل الطريحي عن بعض الأفاضل قوله: (إنّ السحر لا يؤثّر في النبي ﷺ، وأَمْرُهُ بالاستعاذة من سِحرهنّ لا يدل على تأثير السحر فيه، كالدعاء في: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾[٤])[٥].

---

(١) الميزان ٢: ٤٧٤.

(٢) مفتاح الفلاح: ١٨٠.

(٣) غافر: ٨ .

(٤) البقرة: ٢٨٦.

(٥) مجمع البحرين ٢: ٢٦٦ـ نَفَثَ.

وهذا إن رجع إلى ما ذكره شيخنا البهائي من حسن بسط الكلام مع المحبوب فهو وإلاّ فلا يتم؛ لأنّه يكون من لغو الكلام الذي لا تشمله إطلاقات الأمر بالدعاء ومحبوبيته للمولى.

٥،٦ـ (وما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه)، مقدوران للمكلف فعلاً وتركاً، وإنّما رفع حكمهما تمنناً لأجل العسر والحرج في موردهما. نعم، قد يبلغ الإكراه حداً يسلب معه اختيار المكلف، كما لو أوجر الماء في حَلَقِه نهار الصوم، ولا تكليف هنا كي يحتاج إلى رفع، وإنّما الفعل في الحقيقة فعل المؤجر نفسه، ولذا لا يبطل الصوم لتوقفه على استعمال المفطّر باختياره ليتحقق عنوان العمد.

والفرق بين الإكراه والاضطرار: أنّ الإكراه إنّما ينشأ من فعل الغير، ولذا قال في (المصباح): (وأكرهته على الأمر إكراهاً حملته عليه قهراً...)(١)، وفسّر الجبر بذلك أيضاً، فهما بمعنى واحد.

لكن ابن سنان روى عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا يمين في غضب، ولا في قطيعة رحم، ولا في جبر، ولا في إكراه**»، قال: قلت: أصلحك الله، فما فرق بين الجبر والإكراه؟ فقال عليه السلام: «**الجبر من السلطان، ويكون الإكراه من الزوجة والأم والأب وليس ذلك بشيء...**»(٢).

ويريد عليه السلام: أنّ الإكراه على شيء قد يبلغ حداً لا يبقى معه مجال للتخلّص من الضرر على فرض الامتناع عنه، وهذا في الغالب يكون من السلطان ونحوه من

---

(١) المصباح المنير ٢: ٥٣٢ ـ كَرُهَ.

(٢) الوسائل ٢٣: ٢٣٥ ـ ٢٣٦، أبواب الأيمان، ب ١٦، ح ١.

المتسلطين على الناس، وقد لا يبلغ هذا الحد فيكون للمكلف مندوحة للتَفصّي عنه، وهذا في الغالب يكون من الأب ونحوه، ويختص الأول بلفظ الجبر دون الثاني.

وصرّح الشيخ الأنصاري باختلاف الأثر فيهما، فقال بعد حديث ابن سنان: (فالإكراه المعتبر في تَسويغ المحظورات هو الإكراه بمعنى الجبر المذكور، والرافع لأثر المعاملات هو الإكراه الذي ذكر فيها أنّه قد يكون من الأب والولد والمرأة، والمعيار فيه عدم طيب النفس فيها، لا الضرورة والإلجاء، وإن كان هو المتبادر من لفظ الإكراه، ولذا يحمل الإكراه في حديث الرفع عليه...»[١].

أمّا الاضطرار فإنّه أعم من الإكراه، حيث يصدق على المكْرَه على أمر من قبل الغير أنّه مضطر إليه، ولذا يقال: اضطره فلان إلى كذا بمعنى أحوجه وألجأه إليه، كما يصدق إذا نشأ الاضطرار من دواعي أخرى غير إكراه الغير، كما لو مرض فاضطر إلى شرب المائع النجس للتداوي.

٧ـ (والحسد) فسّره في (الصحاح) بقوله: (أن تتمنى زوال نعمة المحسود إليك)[٢]. وقال في الغبطة: (أن تتمنى مثل حال المغبوط من غير أن تريد زوالها عنه، وليس بِحَسَد)[٣]. ومثله جاء في (المصباح)[٤] وغيره من كتب اللغة[٥] والتفسير[٦]، ولذا جاء في حديث الفضيل بن عياض عن الإمام الصادق عليه السلام

(١) المكاسب: ١٢٠.
(٢) الصحاح ٢: ٤٦٥ ـ حَسَدَ.
(٣) الصحاح ٣: ١١٤٥ ـ غَبَطَ.
(٤) االمصباح المنير ٢: ٤٤٢، غَبَطَ.
(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ٣٤٠ ـ ٣٤١ ـ غبط. لسان العرب ١٠: ١٢ ـ غَبَطَ.
(٦) التبيان ٢: ٦٩. الكشاف ٣: ١٩١.

أنّه قال: «**إنّ المؤمن يغبط ولا يحسد، والمنافق يحسد ولا يغبط**»(١).

واستفاضت أدلة الشريعة في إطلاق ذم الحسد وقبحه، قال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِه﴾(٢)، ووصف به الكافرين فقال: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ﴾(٣)، وأمر بالاستعاذة من الحاسد بقوله: ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إذا حَسَدَ﴾(٤).

وروى الكليني بسند صحيح عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «**إنّ الحسد ليأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب**»(٥).

والأحاديث في ذلك كثيرة، ومقتضاها حرمة ذلك التمنّي والمؤاخذة عليه، ولذا عدّ أستاذنا الحكيم الحسد في عداد المنكر، وفي سياق الظلم، وأقرّه أستاذنا الخوئي.

لكن الإشكال فيه من جهتين:

الأولى: أنّ ذلك التمنّي قد يعرض للنفس بلا اختيار وقصد، خصوصاً بالنسبة لمن يبغضه من الناس، فكيف يثبت له التحريم؟ !

الثانية: أنّ حديث الرفع دال على عدم المؤاخذة على ذلك التمنّي المسمّى بالحسد، وينجر إليه الإشكال من الجهة الأولى، من أجل أنّ ذلك التمنّي القهري إذا لم يكن قابلاً للمؤاخذة عليه فلا يصح توجيه الرفع إليه.

---

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٦، أبواب جهاد النفس، ب ٥٥، ح ٧.

(٢) النساء: ٥٤.

(٣) البقرة: ١٠٩.

(٤) الفلق: ٥.

(٥) الوسائل ١٥: ٣٦٥، أبواب جهاد النفس، ب ٥٥، ح ١.

وعليه لابد وأن تختص أدلّة الذم وحديث الرفع بمورد قابل لوضع التكليف ورفعه، وهو ما لو حصل ذلك التمنّي لإنسان بقصده واختياره، وهو في الغالب يكون عند إصراره واستمراره عليه، فتقع المعارضة بينهما في هذه الحال، ويجمع بينهما بحمل دليل الرفع على ما لو بقي ذلك التمني كامناً في النفس ولم يتجاوزها، فَيُغْتَفَر تمنناً، وحمل أدلة الذم على إظهار ذلك بقول أو فعل نظير نية المعصية، فإنّها لا تكتب ما لم تصدر خارجاً، والشاهد على هذا التقييد وروده في جملة من أخبار الرفع.

فقد جاء في حديث النهدي عن الإمام الصادق عليه السلام «...**والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد**»(١).

وروى حمزة بن حمران عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**ثلاثة لم ينجُ منها نبي فمن دونه: التفكر في الوسوسة في الخلق، والطيرة، والحسد، إلاّ أنّ المؤمن لا يستعمل حسده**»(٢)، واستعماله عبارة عن إظهاره.

وروى الشيخ ورّام عن النبي صلى الله عليه وآله: أنّه قال: «**ثلاثة لا ينجو منهن أحد: الظن، والطيرة، والحسد، وَسأُحَدثكم بالمخرج من ذلك، إذا ظننت فلا تحقق، وإذا تطيّرت فامضِ، وإذا حسدت فلا تبغِ**»(٣)، والبغي الناشئ عن الحسد إظهار له، وعليه فالمعصية إظهار الحسد لا نفسه.

يبقى الإشكال في أنّ تمنّي زوال نعمة الغير بلا إظهار وإن لم يؤاخذ عليه، لكنّه لا يناسب مقام الأنبياء والأولياء والصلحاء الذين لهم من النفوس العالية الزاكية

---

(١) الوسائل ١٥: ٣٧٠، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ٣.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٦٦، أبواب جهاد النفس، ب ٥٥، ح ٨.

(٣) تنبيه الخواطر ١: ١١٥.

ما يؤثرون عليها وإن كان بهم خصاصة، إلاّ أنْ يراد بلفظ الحسد الجامع بينه وبين الغبطة، ويكون الصادر من الأنبياء ونظائرهم هو الغبطة فحسب، حيث يتمنّون القيام بأعمال الخير الصادرة من غيرهم، وقد استعمل صاحب (المصباح) لفظ الحسد في الغبطة فقال: (حسدته على النعمة... إذا كرهتها عنده وتمنّيت زوالها عنه، وأمّا الحسد على الشجاعة ونحو ذلك فهو الغبطة، وفيه معنى التعجب، وليس فيه تمنّي زوال ذلك عن المحسود، فإن تمنّاه فهو القسم الأول وهو حرام)[١].

ونقله أيضاً صاحب (مجمع البحرين)[٢].

وهذا الإشكال في عدم مناسبة الحسد لمقام الأنبياء وارد في الطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق بمعناهما الآتي؛ ولذا علّق الشيخ الصدوق على هذه الثلاثة بقوله: إنّ المراد بالطيرة: أن يتطيّر منهم قومهم، فأمّا هم فلا يَتَطيَّرونَ، وأنّ المراد بالحسد أن يُحسدوا، لا أنّهم يحسدون غيرهم، وأنّ المراد بالتفكر في الوسوسة في الخلق فهو بلواهم عليهم السلام بأهل الوسوسة لا غير[٣].

وهذه المعاني الثلاثة وإن كانت خلاف الظاهر، لكن الصدوق اضطر إليها لرفع الإشكال الثابت في حديث حمزة الوارد في رفع الثلاثة، وبما أنّه لم يجرِ في حديث الرفع المبحوث عنه فلا موجب لحمل تلك الثلاثة الواردة فيه على هذه المعاني الثلاثة.

٨ـ (والطِيَرة) ـ بكسر الطاء وفتح الياء وسكونها ـ اسم من (تطيّرت من الشيء وبالشيء، وهو ما يتشاءم به من الفأل الرديء)، كما في (الصحاح)[٤]، وجاء في

---

(١) المصباح المنير ١: ١٣٥ ـ حَسَدَ.

(٢) مجمع البحرين ٣: ٣٦ ـ ٣٧ ـ حَسَدَ.

(٣) الخصال: ٨٦.

(٤) الصحاح ٢: ٧٢٨ ـ طَيَرَ.

(المصباح): (الطيرة... التشاؤم، وكانت العرب إذا أرادت المضي لمهم مرّت بمجاثم الطير وأثارتها لتستفيد هل تمضي أو ترجع، فنهى الشارع عن ذلك)[١].

فأصل التطيّر التشاؤم بالطير، وإلاّ فمعناه مطلق التشاؤم وإن كان بغيره، وأكثر ما يتشاءم العرب بالغراب، ولذا سمّوه غراب البين، ونظموه في شعرهم.

قال الجاحظ: (وإنّما لزمه هذا الاسم؛ لأنّ الغراب إذا بان أهل الدار وقع في مواضع بيوتهم يلتمس ما تركوا، فتشاءموا به وتطيّروا منه، إذ كان لا يعتري منازلهم إلاّ إذا بانوا، فسمّوه غراب البين، واشتقوا من اسمه الغربة والاغتراب، وليس في الأرض بارح ولا قعيد ولا شيء مما يتشاءم به إلا والغراب عندهم أشأم منه)[٢].

ولذا أنشأ يزيد ـ لعنه الله ـ لما سمع نعب الغراب عند دخول سبايا آل النبي ﷺ إلى الشام:

نعب الغراب فقلت صح أو لا تصح

فقد اقتضيت من الرسول ديوني[٣]

وعلّق الشيخ الأنصاري على رفع الطيرة في هذا الحديث بقوله: (والمراد إمّا رفع المؤاخذة عليها، ويؤيده ما روي من أنّ الطيرة شرك، وإنّما يذهبه التوكل، وإمّا رفع أثرها؛ لأنّ الطير كان يَصدّهُم عن مقاصدهم فنفاه الشرع)[٤].

---

(١) المصباح المنير ٢: ٣٨٢ ـ طَيَرَ.

(٢) ثمار القلوب (الثعالبي): ٣٦٢.

(٣) انظر: تذكرة الخواص: ٢٣٥.

(٤) فرائد الأصول: ١٩٨.

وسبق فيما رواه الشيخ ورّام عن النبي صلى الله عليه وآله: «**وإذا تطيّرت فامضِ**»، ورواه أيضاً في (تحف العقول)(١).

٩ـ (والتفكر في الوسوسة في الخلق)، وفيما رواه الكليني في مرفوعة النهدي: «**والوسوسة في التفكّر في الخلق**»(٢)، وهو أصوب، ولفظ: (الخلق) يستعمل بمعنى الإيجاد، فهو مصدر لـ (خَلَقَ) بمعنى أوجد وأبدع، ويستعمل بمعنى المخلوق فهو اسم مفعول له، وعلى كلا التقديرين يراد به وسوسة الشيطان للإنسان في شأن الخلقة وما يعود لوجود الصانع وتوحيده ليشككه فيه، وقد رفع المؤاخذة عليها فلا تضر في إيمان المسلم وعدالته، وقد جاء ذكرها والعفو عنها في جملة من الأحاديث:

منها: ما رواه حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ رجلاً أتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله إنّني نافقت، فقال صلى الله عليه وآله: والله ما نافقت، ولو نافقت ما أتيتني تعلمني ما الذي رابك! أظن العدو الحاضر أتاك، فقال لك: من خلقك؟ فقلت: الله خلقني، فقال لَكَ: من خلق الله؟ قال: إي والذي بعثك بالحق لكان كذا، فقال صلى الله عليه وآله: إنّ الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يقوَ عليكم، فأتاكم من هذا الوجه لكي يستزلكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله وحده**».

وفي حديث محمد بن حمران قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الوسوسة وإن كثرت، فقال عليه السلام: «**لا شيء فيها، تقول: لا إله إلاّ الله**»(٣).

وفسّر الشيخ الأنصاري لفظ الوسوسة في الحديث بما ذكرناه، واعترف باستفاضة

---

(١) تحف العقول: ٥٠.

(٢) الكافي ٢: ٢/٤٥٢، باب ما رفع عن الأمة.

(٣) الكافي ٢: ٤٢٤، ٤٢٥ ـ ١/٤٢٦، ٥.

الأخبار بالعفو عنها، لكنّه قال: (ويحتمل أن يراد بالوسوسة في الخلق: الوسوسة في أمور الناس وسوء الظن بهم، وهذا أنسب بقوله ﷺ: ما لم ينطق بشفته[١])[٢].

لكن يضعّفه:

أولاً: وجود لفظ التفكّر، فإنّه مناسب لما يعود إلى شأن الخلقة والإيجاد، ولا حاجة إليه على ذلك الاحتمال، ولذا أهمله المحتمل عند تعبيره.

وثانياً: أنّه لا يناسب الأحاديث المستفيضة في المعنى المعروف والعفو عنه؛ الكاشفة عن اهتمام الشرع في شأنه، فيكون هو الملحوظ بالرفع في حديثه تمنناً على الأمة.

وثالثاً: أنّ صاحب (الوسائل)[٣] روى الحديث عن (التوحيد)[٤] و(الخصال)[٥] بنسختين، إحداهما كما سبق، والثانية بلفظ: «**والتفكر في الوسوسة في الخلوة**»، بدل لفظ (الخلق)، ولا يجري فيه ذلك الاحتمال قطعاً.

نظرة في سند الحديث

وأما سنده فقد رواه الصدوق في كتاب (الخصال)[٦] عن أحمد بن محمد بن يحيى

---

(١) لم يرد لفظ: (الشفة) في الحديث مضافاً إلى (هاء) الضمير.

(٢) فرائد الأصول: ١٩٩.

(٣) الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.

(٤) التوحيد: ٣٥٣.

(٥) الخصال ٢: ٤١٦.

(٦) انظر: ص٣٨٧ طبعة النجف، لكنّه جاء فيه: عن محمد بن أحمد بن يحيى العطار، كما جاء في طبعتين أخريين لكتاب (الخصال)، وهو غلط جزماً، قدّم فيه اسم الوالد على الولد الذي هو شيخ الصدوق ولم يوجد في الرواة من يسمّى بمحمد بن أحمد بن يحيى العطار، وإنّما

العطّار، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز ابن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي ...**».

ورواه صاحب (الوسائل) بهذا السند عن كتابي (الخصال) و(التوحيد) للشيخ الصدوق[١]، كما رواه في باب آخر عن كتاب (الخصال) وحده[٢].

وجميع رجال السند ثقات بلا ريب، وإنّما البحث في أحمد بن محمد بن يحيى العطار، حيث لم يرد له توثيق في كتب القدماء، كالشيخ الطوسي والنجاشي، وإنّما حكي توثيقه عن الشهيد الثاني، وولده صاحب (المعالم)، والشيخ السماهيجي، والمحقق الأردبيلي، والداماد، والشيخ البهائي في مشرقه. وصحح العلامة الطرق التي ورد فيها، فبناءً على كفاية مثل هذا التوثيق، خصوصاً من الشهيد الثاني وولده البارعين في هذا الفن، مضافاً إلى كونه من مشايخ الحديث المعروفين، يكون الحديث صحيحاً، ولذا اشتهر بين الفقهاء صحته والاستناد إليه في عدة مباحث وفروع. وبناءً على عدم كفاية مثل هذا التوثيق، لصدوره عن المتأخرين واستناده إلى اجتهادهم، فلا يصح الحديث إلاّ بناءً على الاكتفاء باستناد الفقهاء إليه واشتهار عملهم به.

ورواه الصدوق في (الفقيه)[٣] مرسلاً بلفظ: «**وضع عن أمتي تسعة أشياء**»،

⊃

الموجود هو محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري صاحب كتاب (نوادر الحكمة)، ولم يدركه الصدوق، وإنّما روى عنه محمد بن يحيى العطار، ونسخة (الخصال) التي روى عنها صاحب (الوسائل) كما ذكرناه هنا عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار.

(١) الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٢٤٩، أبواب الخلل في الصلاة، ب ٣٠، ح ٢.

(٣) الفقيه ١: ١٣٢/٥٩. الوسائل ٨: ٢٤٩، أبواب الخلل في الصلاة، ب ٣٠، ح ٢.

وأبدل فيه جملة «**ما اضطروا إليه**» بـ (**السهو**)، فالسند ضعيف بالإرسال.

ورواه الكليني عن الحسين بن محمد، عن محمد بن أحمد النهدي رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام [(١)]، فالسند ضعيف بالرفع.

وروى الكليني عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن أبي داود المسترق، عن عمرو بن مروان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي أربع خصال: خطؤها، ونسيانها، وما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا...**»[(٢)].

وسنده ضعيف، فإنّ معلى بن محمد لم يوثّق، بل ورد فيه ذم، مضافاً إلى اقتصاره على أربعة، وليس منها: «**ما لا يعلمون**» الذي هو دليل البراءة.

وروى العياشي في تفسيره عن عمرو بن مروان الخراز، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفعت عن أمتي أربع خصال: ما اضطروا إليه، وما نسوا، وما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا...**»[(٣)].

وسنده ضعيف بالإرسال كسائر أحاديث تفسير العياشي، وضعف راويه عمرو ابن مروان، مضافاً إلى اقتصاره على أربعة.

وروى صاحب (الوسائل) عن البرقي في (المحاسن) عن أبيه، عن صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر جميعاً، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام «... **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمتي: ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا**»[(٤)].

---

(١) الكافي ٢: ٢/٤٦٣. الوسائل ١٥: ٣٧٠، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ٣.

(٢) الكافي ٢: ٤٦٢ ـ ١/٤٦٣. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ٢.

(٣) تفسير العياشي ١: ١٦٠. الوسائل ١٦: ٢١٨، أبواب الامر بالمعروف، ب ٢٥، ح ١٠.

(٤) الوسائل ٢٣: ٢٢٦ ـ ٢٢٧، أبواب الأيمان، ب ١٢، ح ١٢.

وسنده صحيح، لكنّه اقتصر على ثلاثة، وليس منها **«ما لا يعلمون»**.

وروى أيضاً عن (نوادر) أحمد بن محمد بن عيسى أربعة أحاديث، ذكر في اثنين منهما ثلاث خصال، وفي الثالث أربع خصال، وفي الرابع ست خصال، وهي: **«الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه»**[(١)]، وحذف الثلاث الأخيرة، وهي: (الطيرة، والحسد، والوسوسة في التفكّر في الخلق).

ولنترك التعليق على سنده لأستاذنا المحقق الخوئي، فإنّه بعد ما ضعّف سند الحديث الذي رواه الصدوق في خصاله[(٢)]، ذكر هذا الحديث وعلّق عليه بقوله: رواه صاحب (الوسائل) عن أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره، عن إسماعيل الجعفي، عن الإمام الصادق عليه السلام، وصرّح في خاتمة وسائله بأنّه قد روى عن تلك الكتب ومن جملتها كتاب (النوادر) المذكور بواسطة الشيخ الطوسي وذكر طريقه إليه، وهو طريق معتبر. كما أنّ طريق الشيخ الطوسي إلى أحمد بن محمد بن عيسى معتبر أيضاً، خصوصاً إلى نوادره، وأما أحمد نفسه فهو في غاية الوثاقة. إنّما الإشكال في إمكان روايته عن إسماعيل الجعفي بلا واسطة، والظاهر وجود الواسطة المجهولة فيتحقق الإرسال.

والوجه في ذلك: أنّ المسمى بإسماعيل الجعفي ثلاثة: أحدهم إسماعيل بن عبدالرحمن الجعفي، ثانيهم إسماعيل بن عبدالخالق الجعفي، وكلاهما ماتا في عصر الإمام الصادق عليه السلام، ثالثهم إسماعيل بن جابر الجعفي، وقد أدرك أوائل حياة الإمام

---

(١) الوسائل ٢٣: ٢٣٧، أبواب الأيمان، ب ١٦، ح ٣.

(٢) كان الأستاذ بانياً على صحة سند هذا الحديث، وإنّما عدل عنه وضعّفه في بحث البراءة من درس الأصول في دورته السابقة على الدورة الأخيرة التي انقطع عنها.

الكاظم عليه السلام ولم يدرك الإمام الرضا عليه السلام فلا يمكن أن يروي عنه أحمد بن محمد بن عيسى، فإنّ إسماعيل بن جابر من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام وروى عنه، والإمام عليه السلام توفي سنة (١١٤هـ)، أو سنة (١١٦هـ)، وإسماعيل كان رجلاً قابلاً لأن يروي عنه عليه السلام قبل هذا التأريخ، وأحمد بن محمد بن عيسى وإن لم نعلم تأريخ ولادته ووفاته، لكنّه ذكر النجاشي أنّه قد مشى حافياً في جنازة أحمد بن محمد بن خالد البرقي الذي توفي سنة (٢٧٤هـ) أو (٢٨٠هـ)، فهو حي بعد هذا التاريخ فكيف يمكن أن يروي عمن روى عن الإمام الباقر عليه السلام وسمع حديثه، فالرواية مرسلة لا محالة.

ويؤيد ذلك: أنّ الشيخ النوري روى هذه الرواية عن أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن فضالة عن سيف بن عميرة عن إسماعيل الجعفي عن الإمام الصادق عليه السلام [1]، فهناك واسطتان بين أحمد والجعفي، لكنّه اقتصر فيها على رفع أربعة فقط، وهي: (ما أخطأوا)، (وما نسوا)، (وما أُكْرِهوا عليه)، (وما لم يطيقوا)، وعليه فسند حديث الرفع الذي استدل به على البراءة لرفع (ما لا يعلمون) ضعيف.

نعم، إنّ كتاب (الفقه الرضوي) ورد فيه في ذيل الفتاوى عدة روايات، منها روايةٌ عن فضالة، عن سيف بن عميرة، عن إسماعيل بن جابر، وروى بعدها رواية عن الحلبي، ثم روى بعدها هذه الرواية التي رفع فيها ستة أمور عن إسماعيل بن جابر، والظاهر أنّها من المعلّق، فيراد بها السند السابق في الرواية الأولى عن فضالة عن سيف عن إسماعيل بن جابر، فيكون السند معتبراً.

لكن الإشكال في راوي هذه الأحاديث، فذكر الشيخ النوري في مستدركه: أنّها

(١) مستدرك الوسائل ٢: ٣٢٨.

بأجمعها كتاب (نوادر الحكمة) لأحمد بن محمد بن عيسى ألحق بكتاب (الفقه الرضوي)؛ لأنّها مذكورة بأجمعها في كتاب (النوادر). وعليه، فإن حصل لنا الجزم بذلك فالرواية معتبرة، ويكون الاشتباه حصل لصاحب (الوسائل)، حيث رواها عن (النوادر) عن إسماعيل الجعفي مرسلاً، ولم يلتفت إلى هذا التعليق متخيلاً أنّ أحمد أرسلها عن إسماعيل، لكنّه لا طريق لنا إلى الجزم بما ذكره الشيخ النوري من دعوى أنّ تلك الروايات هي كتاب (نوادر الحكمة)، انتهى.

وجاء هذا الحديث أيضاً من طرق العامة مقتصرين فيه على ثلاثة من التسعة، فرواه الحاكم النيسابوري بسنده عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**تجاوز الله عن أمتي: الخطأ، والنسيان، وما استُكرِهوا عليه**»، وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه)[١].

ورواه ابن حزم الأندلسي بسنده عن ابن عباس أيضاً عن النبي ﷺ: أنّه قال: «**عفي لأمتي عن الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه**»[٢].

ويدل الحديث الآتي على رفع حرمة الشيء عند الاضطرار إليه.

٣١ـ ليس شيء مما حرّم الله إلاّ وقد أحلّهُ لمن اضطر إليه.

رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد وهو ثقة، وطريق الشيخ إليه صحيح عن الحسن، وهو ابن سعيد أخو الحسين، وقد كثرت روايات الحسين عن زرعة بواسطة أخيه الحسن وهو ثقة عن زرعة وهو ثقة، عن سماعة وهو ثقة؛

(١) المستدرك (الحاكم) ٢: ١٩٨.

(٢) المحلى ٨: ٢٣٤.

فالسند موثّق، قال: سألته عن رجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها، فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوماً أو أقل أو أكثر، فيمتنع من الصلاة الأيام إلاّ إيماءً، وهو على حاله، فقال عليه السلام: **«لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرّم الله إلاّ وقد أحلّه لمن اضطر إليه»**(١).

وروى الشيخ الطوسي أيضاً عن الحسين بن سعيد، عن فضالة وهو ثقة، عن حسين وهو مردد بين الحسين بن عثمان الأحمسي والحسين بن عثمان بن شريك، وقد وثقهما النجاشي معاً(٢)، وأما الحسين بن عثمان الرواسي فالظاهر اتحاده مع ابن شريك الثقة، وعلى فرض التعدد فهو ثقة أيضاً، حيث نقل الكشي عن حمدويه أنّه سمع أشياخه يقولون عن الرواسي وأخويه: (كلهم فاضلون خيار ثقات)(٣). عن سماعة، عن أبي بصير، وكلاهما ثقتان، فالسند موثّق، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه، فقال عليه السلام: **«لا، إلاّ أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرّم الله إلاّ وقد أحلّه لمن اضطر إليه»**(٤).

وروى صاحب (الوسائل) عن (نوادر) أحمد بن محمد بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **«إذا حلف الرجل تقية لم يضره إذا هو أكره واضطر إليه»**. وقال: **«ليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر إليه»**(٥).

---

(١) الوسائل ٥: ٤٨٢ ـ ٤٨٣، أبواب القيام في الصلاة، ب ١، ح ٦.

(٢) رجال النجاشي: ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) رجال الكشي: ٢٣٧.

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٣، أبواب القيام في الصلاة، ب ١، ح ٧.

(٥) الوسائل ٢٣: ٢٢٨، أبواب الأيمان، ب ١٢، ح ١٨.

وسبق أنّ طريق صاحب (الوسائل) إلى (النوادر) صحيح، وإنّما الإشكال في إمكان رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن سماعة من جهتين:

الأولى: أنّ النجاشي نقل عن البرقي أنّه وجد في بعض الكتب: أنّ سماعة مات في حياة الإمام الصادق عليه السلام. وعليه فالحديث مرسل قطعاً.

لكنّه أورد عليه بأنّ سماعة روى عن الإمام الكاظم عليه السلام وهو ينافي دعوى وفاته في حياة الصادق عليه السلام [١].

الثانية: أنّ سماعة وإن أدرك الإمام الكاظم عليه السلام وروى عنه، ولكنّه لم يدرك الرضا عليه السلام، وأحمد بن محمد بن عيسى أدرك الإمام الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام وقسطاً من زمن الغيبة، وقيل: إنّه أدرك الرضا عليه السلام، لكنّه لم يروِ عنه، فهو لم يدرك الإمام الكاظم عليه السلام، فكيف يمكن أن يروي عن سماعة بلا واسطة؟! وعليه يكون الحديث مرسلاً.

لكن يشكل ذلك، فإنّ الصدوق صرح بأنّ سماعة من الواقفة[٢]، وكذا الشيخ الطوسي في رجاله[٣]، وفي عدته[٤] قائلاً: (... وأخبار الواقفة مثل سماعة ابن مهران، وعلي بن أبي حمزة...).

وقال في غيبته[٥]: إنّ آل مهران كانوا يقولون بالوقف. وتبعهما العلامة[٦]،

---

(١) رجال النجاشي: ١٣٨.
(٢) الفقيه ٢: ٧٥ ـ ٨٨.
(٣) انظر: رجال الطوسي: ٢١٥.
(٤) انظر: العدة في أصول الفقه: ٦١.
(٥) انظر: الغيبة: ٥١.
(٦) الخلاصة: ١٠٩.

وابن داوُد[١] فصرحا بوقف سماعة، وذكراه في القسم الثاني من كتابيهما.

ومقتضى كون سماعة واقفياً أنّه أدرك الإمام الرضا عليه السلام؛ لأنّ القول بالوقف إنّما حدث بعد وفاة الإمام الكاظم عليه السلام، وبناءً على أنّ أحمد بن محمد بن عيسى أدرك الرضا عليه السلام لا مانع من روايته عن سماعة، فيرتفع الإرسال، والله العالم.

وجاء مضمون هذه الأحاديث في عدة من الآيات الكريمة، قال تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[٢]، وقال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٣]، وقال: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٤].

وقد استشهد به الإمام عليه السلام على جواز الصلاة مستلقياً عند الاضطرار إليه، فروى محمد بن مسلم بسند صحيح، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل والمرأة يذهب بصره فيأتيه الأطباء، فيقولون: نداويك شهراً أو أربعين ليلة مستلقياً، كذلك يصلي، فرخّص في ذلك، وقال: «**فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه**»[٥].

هذا كله إذا لم يكن فعل ما اضطر إليه موجباً للإضرار بالغير، كما في الموضوعات المذكورة في هذه الأدلة، فإن لزم منه إضرار الغير ففيه احتمالات ووجوه:

أحدها: عدم جوازه وإن كان ضرر الغير الحاصل من الفعل أهون من ضرره الحاصل من تركه؛ لأنّ الترخيص في الفعل من جهة الامتنان، ولا امتنان في مثل ذلك.

---

(١) رجال ابن داود: ٤٦٠.

(٢) الأنعام: ١١٩.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) البقرة: ١٧٣.

(٥) الوسائل ٥: ٤٩٦، أبواب القيام في الصلاة، ب ٧، ح ١.

ثانيها: جـوازه عملاً بعموم الترخيص في الفعل عند الاضطرار وإن كان ضرر الغير أعظـم مـا لـم يبلغ الدم فلا يجوز؛ لموثّق أبي حمزة الثمالي ونحوه الذي سنبحث عنه تحت عنوان الحديث الآتي.

ثالثها: ملاحظـة الضَّررَين والترجيح بينهما، كما هو القاعدة في كل متزاحمين، وقد بحث الفقهاء عن ذلك، وتعرّض له الشيخ الأنصاري[(١)].

٣٢ـ إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية.

رواه الشـيخ الطوسـي بسـند موثق عن أبي حمزة الثمالي وهو ثقة، عن الإمام الصادق عليه السلام .

وروى الكلينـي بسـند صـحيح عن محمد بن مسلم وهو ثقة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**إنّما جعل التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقية**».

ورواه البرقي في (المحاسن) بسند صحيح أيضاً[(٢)].

وهـو واضح الدلالة على عدم مشروعية التقية في قتل النفس المحترمة، وإنّما الـبحث فـي الاسـتدلال به على مشروعيتها في الإضرار بالغير فيما دون النفس إذا توقف عليه دفع ضرر المتقي.

اسـتدل بـه الشيخ الأنصاري على أنّه يباح بالإكراه كل إضرار بالغير (ولو كان الضـرر المتوعَّد به على ترك المكره عليه أقل بمراتب من الضرر المكره عليه، كما

---

(١) المكاسب: ٥٧. والرسالة الملحقة بها المختصة بقاعدة (نفي الضرر).

(٢) الكافي ٢: ١٦/٢٢٠. المحاسن ١: ٣١٠/٢٥٩. الوسائل ١٦: ٢٣٤ ـ ٢٣٥، أبواب الأمر بالمعروف، ب ٣١، ح ١ ـ ٢.

إذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا تليق به). وقال: إنّ هذا الحديث قد (دل على أنّ حد التقية بلوغ الدم، فتشرع لما عداه)[١].

لكن الحديث وإن دل بذيله على عدم مشروعية التقية في إهراق دم محترم، لكنّه لا يدل على جوازها فيما دون ذلك من صور الإضرار بالغير مطلقاً، وإن كان ضرره أعظم من ضرر المتقي على فرض عدم امتثاله لأمر المكرِه؛ للتصريح في صدر الحديث بأنّ التقية إنّما جعلت ليحقن بها دم المتقي، فيكون مفاد الحديث بصدره وذيله: أنّ المتقي إذا خاف على نفسه من عدم الإضرار بالغير جاز له الإضرار به بما دون النفس تقديماً للضرر الأقل وهو موافق للامتنان، فإذا بلغ الإضرار حد النفس حرم؛ إذ ليس حفظ نفسه بأولى من حفظ نفس غيره، فترخيصه في الإضرار بالغير منافٍ للامتنان، ويكون الحديث مقيداً لإطلاقات أدلة التقية من هذه الجهة. وأما لو كان الضررُ الذي يخافه المتقي لم يبلغ حد النفس فلا يصلح الحديث دليلاً لمشروعية التقية فيه، كما اختاره الشيخ الأنصاري، وإنّما يرجع إلى الأدلة الأخرى.

يبقى البحث في حصر التقية في صدر الحديث بالخوف على النفس بلفظ (إنّما) مع القطع بمشروعيتها لدفع الضرر مطلقاً في غير مورد الإضرار بالغير، بل تُشرّع في بعض الموارد حتى لمجاملة العامة وجلب مودتهم والأحاديث وافية الدلالة على ذلك.

وعليه، فلو صح ولو بقرينة ذيل الحديث دعوى إرادة الإمام عليه السلام فيه بيان مشروعية التقية التي يلزم منها الإضرار بالغير فحسب لا كل تقية لصح الحصر، ودل

---

(١) المكاسب: ٥٧.

الحديث بصدره وذيله على أنّ الإضرار بالغير في النفس محرم، والإضرار به بما دونها لا يشرع إلاّ إذا خاف المتقي على نفسه من عدم الاتقاء، وإلاّ أمكن الجواب عنه بما ذكره أستاذنا المحقق الخوئي من (أنّ المراد من الحديث تشريع التقية بقول مطلق ـ أي المرتبة الأعلى منها ـ التي ترتفع بها حرمة كل محرّم لأجل حفظ الدم، فإذا بلغ إراقة الدم فلا تقية؛ لأنّه نقض الغرض، وهذا معنى الحصر، وإلاّ فلا ريب في جواز التقية في غير ذلك...)(١).

واهتمام الإمام عليه السلام ببيان حكم هذا القسم من التقية فحسب لكون النفس أهم شيء يجب حمايته، ولكونها محط نظر السلطة الحاكمة التي يُتقى منها في عصر أهل البيت عليهم السلام الذي صدرت فيه أحاديث التقية عنهم عليهم السلام، حيث كان التظاهر بالعمل على خلاف نظر تلك السلطة وأوامرها موجباً لتعريض النفس للقتل وهو معلوم، واستفاضت به الأحاديث وسبق(٢) عرض بعضها.

وعليه، فليس في الحديث المبحوث عنه إطلاق يصح التمسك به للترخيص في كل إضرار بالغير بغير الدم تقيةً كما اختاره الشيخ الأنصاري وإن صلح لتقييد إطلاقات مشروعية التقية بغير الدم، فالحديث متضمن لبيان حكم إيجابي وهو مشروعية التقية في حفظ المؤمن لدمه، وحكم سلبي وهو عدم مشروعيتها في إهراق دم غيره وإن توقف عليه حفظ دمه. وأمّا غير هذين الحكمين فالحديث ساكت عنه.

وعليه، فلو توقف دفع ضرر المتقي في غير النفس على إضرار غيره في غيرها

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢) انظر: الجزء الأول، المبحث الرابع: الحديث وشهرة الفتوى، عنوان: الوضع والتقية في الأحاديث.

تقع المعارضة بين تلك المطلقات وبين أَدلّة حرمة ظلم الغير وإيذائه والتصرف في ماله بدون إذنه معارضة العموم من وجه، وبعد التساقط في مورد الاجتماع يرجع إلى قبح ظلم الغير والإضرار به، الذي لا شك فيه بنظر العقلاء. وأدلة نفي الضرر والحرج لا تشمل ما لو كان ضرر المتقي أَهون من ضَرَر غيره؛ لمنافاة الترخيص فيه للامتنان، وإنّما يَصُحُّ الاستناد إليها فيما لو انعكس الأمر فكان ضرر المتقي أعظم فيجوز له التحرز عنه باختيار الضرر الأهون بالغير؛ لحكومة تلك الأدلة على أدلة حرمة ظلم الغير، فإن تساوى الضرران فلا امتنان أيضاً؛ إذ ليس تقديم ضرر أحدهما بأولى من ضرر الآخر.

وتعرّض الشيخ الجواهري لذلك، ونقل عن بعض الفقهاء: (إنّ المسألة من باب التعادل والتراجيح، فالتزم الموازنة بين ما يظلم به وما يخشاه من الظلم عليه)[1].

كما نقل عن الشيخ كاشف الغطاء: أنّ الأحوط هو ذلك.

لكنّه أوُرِدَ عليه بأنّ البحث في صورة إكراه الجائر وإلجائه بنحو لا يمكن التخلف عن أمره إلاّ بتحمل ضرر لا يتحمل في نفسه أو ماله أو عرضه، وفي هذه الحال يجوز له العمل بما يأمره الجائر، لما دل على ارتفاع الحرمة عند التقية والإكراه مدعياً انصراف ما دل على الحرمة إلى غير هذه الصورة، فيزول التعارض بين الطرفين.

لكن الانصراف لم يتم والموازنة لا بد منها، ويبقى ما ادعاه من الإجماع بقسميه على الجواز في هذه الصورة، وعليه تكون الموازنة بنحو الاحتياط الإلزامي، كما اختاره الشيخ كاشف الغطاء.

---

(١) الجواهر ٢٢: ١٦٨.

أو لما ذكرناه من المعارضة بين إطلاقات الأدلة، وعدم جريان أدلة نفي الضرر والحرج في غير مورد الامتنان، وللحديث المبحوث عنه الذي جعل فيه إراقة دم الغير غاية لجعل التقية وتشريعها، أفتى الفقهاء بعدم جواز قتل الغير عند الإكراه، بل صرح جماعة منهم بالإجماع عليه، ولو كان ما توعّد به المكره هو القتل على تقدير الامتناع.

قال المحقق في (الشرائع): (إذا أكرهه الجائر على الوِلاية جاز له الدخول والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي، إلاّ في الدماء المحرّمة، فإنّه لا تقية فيها).

وعقّبه الشيخ الجواهري بقوله: (... لا خلاف أجده فيه بالنسبة إلى القتل ظلماً، بل الإجماع بقسميه عليه، وللصحيح: إنّما جُعلت التقية لتحقن بها الدماء...)[١].

وصرّح العلاّمة في (القواعد) باستثناء القتل ظلماً من الترخيص فيما يكرهه الجائر عليه، وعقبه السيد العاملي[٢] بقوله: (وأمّا استثناء القتل الظلم فلا خلاف فيه، كما في (السرائر)، قال: لأنّه لا خلاف في أنّ لا تقية في قتل النفوس. وفي (الرياض): الإجماع عليه، وقد ادعاه جماعة في باب القصاص...). ونقل استثناء القتل والدماء عن جملة من كتب الفقهاء، مثل: (النافع)، (التذكرة)، (نهاية الأحكام)، (الشرائع)، (الدروس)، (التحرير).

وقال الشيخ الأنصاري: (لا يُباح بالإكراه قتل المؤمن، ولو توعد على تركه بالقتل إجماعاً على الظاهر المصرّح به في بعض الكتب وإنْ كان مقتضى عموم نفي الإكراه والحرج الجواز، إلاّ أنّه قد صح عن الصادقَين عليهما السلام أنّه إنّما شرعت

---

(١) الجواهر ٢٢: ١٦٩.

(٢) مفتاح الكرامة ١٢: ٣٨١، حكم أخذ جواز الظالم.

التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقية)[١]، فاستدل على المنع بالحديث المبحوث عنه، وجعله مخصصاً لعموم نفي الإكراه والحرج، وسبق أنّ شمول العموم في نفسه للمورد موهون؛ لكونه على خلاف الامتنان الذي شرّع الحكم من أجله.

وسلّم أستاذنا المحقق الخوئي ما اشتهر بين الفقهاء من عدم شمول دليل الإكراه للمورد؛ لخلوّه من الامتنان، ومع ذلك أفتى بأنّ المكره مخيّر بين القتل وعدمه، قائلاً: (... إلاّ أنّه لا يكون القتل محرماً، فإنّ ذلك داخل في باب التزاحم؛ إذ الأمر يدور بين ارتكاب محرّم وهو قتل النفس المحترمة، وبين ترك واجب وهو حفظ نفسه وعدم تَعريضهِ للهلاك، وحيث لا ترجيح في البين فلا مناص من الالتزام بالتخيير، وعليه فالقتل يكون سائغاً وغير صادر عن ظلم وعدوان فلا يترتب عليه القصاص، ولكن تثبت الدية؛ لأنّ دم أمرئ مسلم لا يذهب هدراً)[٢].

ويرد عليه مضافاً إلى منافاته لما سبق من دعوى جماعة من الفقهاء الإجماع على التحريم:

أولاً: أنّ دليل وجوب حفظ نفسه من الهلاك منصرف عمّا إذا توقف على مباشرته لإزهاق نفس محترمة أخرى، فلا مزاحمة في البين.

وثانياً: أنّ الأدلة من الكتاب والسنّة مستفيضة في عظم حرمة قتل المؤمن عمداً، وأنّ جزاء القاتل ﴿جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾[٣]، بل حرمة غيبته وبهتانه والتجسس عليه

---

(١) المكاسب: ٥٩.

(٢) مباني تكملة المنهاج ٢: ١٢.

(٣) النساء: ٩٣.

والسخرية منه، وحفظ النفس لم يبلغ تلك المرتبة من الأهمية، ولذا يكون اجتناب مباشرة قتل المؤمن ظلماً أهم منه عند التزاحم بينهما.

وثالثاً: أنّ الحديث المبحوث عنه ـ «**...فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية**» ـ يقضي بعدم جواز القتل في هذه الصورة، وأغفل أستاذنا ذكره هنا، لكنّه تعرّض له في درس المكاسب، وأفاد فيه: أنّ قتل المؤمن إن كان للتقية فهو غير جائز. وإن توقّف عليه حفظ نفسه من المخالفين؛ للحديث المذكور وإن كان للإكراه فهو غير جائز أيضاً؛ لأنّه منافٍ للامتنان، فيكون قتل النفس محرّماً، لكن الحرمة قد ترتفع لأجل المزاحمة (من غير فرق بين أن يكون المكرِه مؤمناً أو منافقاً أو كافراً، وبهذا يفترق الإكراه عن التقية)[١].

وعليه يكون الحديث المبحوث عنه في نظر الأستاذ مختصاً بالتقية من المخالفين، فلا يعم مورد الإكراه الذي تكون التقية فيه من غيرهم، ولذا استدل به في الأول فحسب.

لكن الفقهاء قد استندوا إليه في حرمة قتل المؤمن في كلا الموردين، وسبق دعوى الشيخ الجواهري الإجماع على حرمة قتل المؤمن في مورد الإكراه مستدلاً عليه بالحديث المذكور، والوجه في ذلك: أنّ التقية مأخوذة من الوقاية فتاؤها منقلبة عن واو، كما في (المصباح)[٢] وغيره من كتب اللغة[٣]، فإطلاقها شامل لكل من يتوقى منه، سواء كان من العامّة أم غيرهم في موردي الإكراه والاضطرار،

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٢) المصباح المنير ٢: ٦٦٩ ـ وَقَى.

(٣) كتاب العين ٥: ٢٣٨ ـ ٢٣٩ ـ وَقَى. الصحاح ٦: ٢٥٢٦ ـ وقى. لسان العرب ١٥: ٣٧٧ ـ وقى.

واختصاص إجزاء بعض الأعمال الناقصة عن الواقع بما لو كان الاتقاء من العامة على خلاف الأصل، فيختص بمورد الدليل لا محالة، وهو بحث آخر لا يعني اختصاص بقية أحكام التقية وأحاديثها بهم، ويشهد بهذا العموم الكتاب والسنّة، قال تعالى: ﴿لاَ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾(١)، فرخّصت الآية الكريمة في استعمال التقية من الكفار.

وعلّق عليها الشيخ الطوسي بقوله: (والتقية عندنا واجبة عند الخوف على النفس... وظاهر أخبارنا يدل على أنّها واجبة وخلافها خطأ)(٢).

وقال الطبرسي: (وفي هذه الآية دلالة على أنّ التقية جائزة في الدين عند الخوف على النفس، وقال أصحابنا: إنّها جائزة في الأحوال كلها عند الضرورة، وربما وجبت فيها لضرب من اللطف والاستصلاح، وليس تجوز من الأفعال في قتل المؤمن...)(٣).

وقال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾(٤)، فإنّها نزلت في عمار بن ياسر، وكان اتقاؤه من مشركي قريش، حينما أكرهوه على ذلك.

وروى بكر بن محمد ـ والسند صحيح ـ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**إنّ التقية ترس المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقية له**»، فقلت: جعلت فداك، قول الله تبارك

---

(١) آل عمران: ٢٨.

(٢) التبيان ٢: ٤٣٥.

(٣) مجمع البيان ١: ٤٣٠.

(٤) النحل: ١٠٦.

وتعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾، قال عليه السلام: «**وهل التقية إلا هذا؟**»[(١)].

وروى محمد بن مروان قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «**ما منع ميثم رحمه الله من التقية، فوالله لقد علِمَ أنّ هذه الآية نزلت في عمار وأصحابه: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾**»[(٢)].

وروى أبو بصير قال: قال أبو عبدالله: «**التقية من دين الله**»، قلت: من دين الله؟! قال: «**إي والله من دين الله، ولقد قال يوسف عليه السلام: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾[(٣)]، والله ما كانوا سرقوا شيئاً، ولقد قال إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾[(٤)]، والله ما كان سقيماً**»[(٥)]. وتقية يوسف عليه السلام إنّما كانت من إخوته، وتقية إبراهيم عليه السلام إنّما كانت من عبدة الأوثان.

وعليه، فالحديث المبحوث عنه مطلق وغير مختص بالتقية من العامة، ولا بمورد الاضطرار دون الإكراه، فيصلح دليلاً لعدم مشروعية قتل النفس في جميع الموارد، ويكون مخصصاً لعمومات مشروعية التقية، مثل صحيح زرارة وغيره، قالوا: سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: «**التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له**».

وروى البرقي ـ والسند صحيح ـ عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**التقية في كل ضرورة**»[(٦)]، فكما أنّ هذه العمومات لا تختص بمورد دون آخر فكذلك الحديث المخصص لها.

---

(١) الوسائل ١٦: ٢٢٧، أبواب الأمر بالمعروف، ب ٢٩، ح ٦.

(٢) الوسائل ١٦: ٢٢٦، أبواب الأمر بالمعروف، ب ٢٩، ح ٣.

(٣) يوسف: ٧٠.

(٤) الصافات: ٨٩.

(٥) الوسائل ١٦: ٢١٥، أبواب الأمر بالمعروف، ب ٢٥، ح ٤.

(٦) الوسائل ١٦: ٢١٧، أبواب الأمر بالمعروف، ب ٢٥، ح ٨.

يبقى البحث فيما نُسب إلى الشيخ الطوسي وغيره من دعوى أنّ ظاهر إطلاق الدم في الحديث يشمل الجراح أيضاً فيحرم.

وصرّح الشيخ البحراني بأنّه مجمل؛ (لاحتمال حمل الدم على ظاهره الشامل للجرح، واحتمال إرادة القتل خاصة، فإنّه ممّا يعبّر عنه بهذه العبارة غالباً. وبالجملة فالمسألة لأجل ذلك محل إشكال، والله العالم)[١].

واختار الشيخ الجواهري: أنّ القتل هو المتبادر من الإطلاق والمتيقن منه، ولذا يلزم الاقتصار عليه في الخروج عن العمومات المجوزة لفعل المحرمات بالإكراه، فيجوز (الجرح الذي لم يبلغ حدّه، كما هو الأشهر، بل لعله المشهور...)[٢].

وتبعه الشيخ الأنصاري في ذلك فذكر وجهين، وقال: (من إطلاق الدم، وهو المحكي عن الشيخ، ومن عمومات التقية ونفي الحرج والإكراه، وظهور الدم المتصف بالحقن في الدم المبقي للروح، وهو المحكي عن (الروضة) و(المصابيح) و(الرياض)، ولا يخلو عن قوة)[٣].

وما ذكراه من تبادر القتل من إطلاق حقن الدم، وظهوره فيه يساعد عليه ظاهر اللغة، قال في (الصحاح): (وحقنت دمه: منعته أن يسفك)[٤].

وقال في (المصباح): (وحقنت دمه: خلاف هدرته)[٥].

---

(١) الحدائق ١٨: ١٣٥.

(٢) الجواهر٢٢: ١٦٩.

(٣) المكاسب: ٥٩.

(٤) الصحاح ٥: ٢١٠٣ ـ حَقَنَ.

(٥) المصباح المنير: ١٤٤ ـ حَقَنَ.

واستعمل في القتل في كثير من الأحاديث، منها صحيح أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ الزكاة ليس يحمد بها صاحبها، إنّما هو شيء ظاهر، إنّما حقن الله بها دمه، وسمّي بها مسلماً**»[1].

لكن ما ذكراه من الرجوع إلى إطلاقات الإكراه في غير القتل يرد عليه ما سبق، وأنّ المتعيّن جزماً أو احتياطاً هو الرجوع إلى الترجيح والموازنة.

وللشيخ الغروي رأي في فقه الحديث المبحوث عنه ومفاده، قال فيه: (وإنّ بلوغ الدم ليس بمعنى كون متعلق الإكراه هو الدم، بل معناه حصول سفك الدم لا محالة إن اتقى أو لم يتقِ، فكان تشريع التقية لَغْواً بلا غاية، إذ بعد إن كان الشخص مقتولاً لا محالة لم تكن للتقية معنى ومحل، وهذا مما يحكم به العقل بلا حاجة إلى ورود الحديث)[2]، نظير أصحاب الحسين عليه السلام ونظائرهم من أصحاب المعصومين عليهم السلام الذين لما أيقنوا بأنّهم مقتولون لا محالة لم يستعملوا التقية، وأباحوا بالحقيقة والواقع.

ويرد عليه: إنّ هذا المعنى خلاف الظاهر من الحديث، حيث أسند فيه بلوغ الدم إلى التقية، ولا يصح هذا الإسناد إلاّ وأن يكون استعمالها مؤدياً إلى ذلك، وإنّما يمكن هذا الاحتمال في الحديث الثاني عن أبي جعفر عليه السلام، لكنّه مجرد احتمال لا يترتب عليه أي أثر، بل الحديث الأول عن الإمام الصادق عليه السلام بظهوره قرينة على وهن هذا الاحتمال.

---

(١) **الوسائل ٩: ٣١، أبواب ما تجب فيه الزكاة، ب ٤، ح ١.**

(٢) **تعليقة المكاسب: ٤٦.**

٣٣ـ القلم يُرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ.

هكذا رواه الصدوق بسند ضعيف عن ابن ظبيان[١] عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذيل قصة حدثت في عصر عمر، وابن ظبيان هو يونس الذي قال عنه الفضل ابن شاذان: (إنّه من الكذابين المشهورين)[٢]، فالحديث ضعيف ومرسل.

ونقله الشيخ النوري عن (دعائم الإسلام) عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال لعمر في تلك القصة: «**أما علمت أنّ الله ـ عز وجل ـ رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن الصغير حتى يكبر...**»[٣]. والسند ضعيف أيضاً بالإرسال.

وروى الحميري في (قرب الإسناد) عن علي بن السندي، عن أبي البختري، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه، عن علي عليهم السلام: «**إنّه كان يقول في المجنون والمعتوه الذي لا يفيق والصبي الذي لم يبلغ: عمدهما خطأ تحمله العاقلة، وقد رفُع عنهما القلم**»[٤]. والمعتوه: ناقص العقل من غير جنون كما في (المصباح)[٥] وغيره[٦]، وسند الحديث ضعيف أيضاً، فإنّ أبا البختري وهب بن وهب ضعيف كذّاب.

---

(١) هكذا جاء السند في (الوسائل ١: ٤٥، أبواب مقدمة العبادات، ب ٤، ح ١١)، نقلاً عن خصال الصدوق، لكن المثبت في (الخصال: ١٦٢)، طبعة النجف (عن أبي ظبيان) وهو غلط، كما جاء المتن في الخصال: «القلم رفع» بدل «يرفع» الوارد في الوسائل.

(٢) رجال الكشي: ٢٣٨.

(٣) مستدرك الوسائل ١: ٧.

(٤) قرب الإسناد: ١٥٥/ ١٦٩. الوسائل ٢٩: ٩٠، أبواب القصاص، ب ٣٦، ح ٢.

(٥) المصباح المنير ٢: ٣٩٢ ـ عَتَهَ.

(٦) كتاب العين ١: ١٠٤ ـ عَتِهَ. الصحاح ٦: ٢٢٣٩ ـ عَتِهَ.

وروى الشيخ الطوسي بسند موثّق عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في الغلام في حديث: «... **فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك... فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم**»[١]، فالقلم لم يجر على الصبي والصبيّة قبل بلوغهما.

وجاء هذا الحديث في كتب العامة، فحكي عن (مسند أحمد بن حنبل) عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المعتوه ـ أو قال: المجنون ـ حتى يعقل، وعن الصغير حتى يشب**»[٢].

ورواه الحاكم النيسابوري بسنده عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المعتوه حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ**». وروى حديثاً آخر نظيره[٣].

وقد تسالم الفقهاء على العمل بهذا الحديث، وأثبتوه في كتبهم عند البحث عن شرائط التكليف، وشرائط صحة البيع ونحوه من العقود والايقاعات، وعبّروا عنه بحديث رفع القلم وإن اختلفوا في مفاده على قولين:

أحدهما: أنّ المرفوع فيه قلم جعل الأحكام، فلم يجعل عليه أي حكم تكليفي أو وضعي.

ويتفرع عليه عدم صحة ما يأتي به من عبادة ولو ندباً وإنّما هي صورة عبادة يأتي بها بنحو التمرين، وعدم نفوذ عقده وإيقاعه؛ لعدم جعل الحكم الوضعي

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٨٨/٣٨١. الاستبصار ١: ٤٠٨/ ١٥٦٠. الوسائل ١: ١٢، أبواب مقدمة العبادات، ب ٤، ح ١٢.

(٢) مسند أحمد ١: ٩٥٩/١٩٠.

(٣) المستدرك (الحاكم) ٢: ٥٩.

كالملكية والزوجية ونحوهما عند إنشائه، فيكون مخصصاً لإطلاقات الأدلة من الكتاب والسنة.

وجزم به المحقق النائيني فاستدل على سلب عبارة الصبي بقوله: (فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «**رفع القلم عنه**» ما هو المتعارف بين الناس والدائر على ألسنتهم من أنّ فلاناً رفع القلم عنه ولا حرج عليه، وأعماله كأعمال المجانين، فهذه الكلمة كناية عن أنّ عمله كالعدم...)(١).

ثانيهما: أنّ المرفوع قلم المؤاخذة فحسب، ولذا لا يكون الحديث منافياً لشمول أدلة الأعمال المندوبة للصبي، حيث لا مؤاخذة في تركها ولا توقع الصبي في كلفة حتى ترفع امتناناً، فلا حكومة للحديث على أدلتها، وعليه يَبْتَني القول بشرعية عبادات الصبي المميز ونفوذ عقده وإيقاعه بشرائطه، واختاره جماعة منهم الشيخ الأنصاري(٢).

وإنّما البحث في الأعمال الواجبة كالصلاة والصيام، فإنّ إطلاقات أدلتها من الكتاب والسنة شاملة للصبي، ولكن في وضعها كلفة وفي تركها مؤاخذة فيصلح الحديث لرفعها فكيف تصح منه ندباً؟! ولذا قالوا: إنّ الكلفة لما كانت ناشئة من الإلزام يكون هو المرفوع بالنسبة للصبي فحسب ويبقى أصل المطلوبية على حاله، فيكون الفعل مندوباً في حقه، (ولا يلزم من ذلك استعمال الأمر بإقامة الصلاة أو الصوم ونحوه في معنيين)(٣).

---

(١) منية الطالب ١: ١٧٢.

(٢) المكاسب: ١١٤.

(٣) مصباح الفقيه: ١٧٥، الزكاة.

وأورد عليه بأنّ الوضع الواحد للحكم إمّا أن يكون إلزامياً بالإضافة إلى جميع أفـراد موضـوعه، وإمّـا أن يكون ترخيصياً كذلك، وأمّا كونه إلزامياً في بعض أفراد موضوعه وترخيصياً في البعض الآخر فهو غير ممكن.

نعم، قد يتوجه الطلب إلى الصبي بعنوانه، فلا يصلح الحديث لرفعه وإنّما يثبت به التـرخيص فـي الترك؛ لعدم المؤاخذة على الفعل، نظير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمْ... الَّـذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ...﴾[1]. فيكون استئذان الصبيان في تلك الأوقات الثلاثة راجحاً فحسب بعد رفع المؤاخذة على تركه.

ومـثله قـول الإمام الصادق عليه السلام: «... **فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين**»[2] فإنّ الأمر بالأمر بالشيء أمر به، وبعد رفع المؤاخذة على تركه لا يبقى إلاّ رجحانـه. كما أنّه قد يقوم الدليل على ثبوت حكم إلزامي في حق الصبي فيخصص به إطلاق الرفع في الحديث، كما إذا فعل بعض المنكرات في الشريعة، فإنّ الحاكم يعزّره حسب ما يراه مناسباً لفعله، بمقتضى دليل التعزير.

وبمـا أنّ الحديث وارد مورد الامتنان فلا يشمل موارد كون الرفع على خلافه، ولو بالنسبة لغير الصبي من المكلفين، كما لو أتلف مال غيره، فإنّ رفع الضمان عنه ينافي الامتنان على مالك ذلك المال، ولذا يضمنه ببدله من المثل أو القيمة.

وجـاء فـي بعـض الأحاديـث عـدم جـريان القلـم علـى الصائم والحاج، وأريد به استحقاقهما لغفران ما يصدر منهما في ذينك الحالين، فروى سليمان المروزي عن الإمام

---

(١) النور: ٥٨.

(٢) الوسائل ٤: ١٩، أبواب أعداد الفرائض، ب ٣، ح ٥.

الرضا عليه السلام أنّه قال: «**إنّ الصائم لا يجري عليه القلم حتى يفطر ما لم يأتِ بشيء ينقض صومه، وإن الحاج لا يجري عليه القلم حتى يرجع ما لم يأتِ بشيء يبطل حجه**»(١).

٣٤ـ إقرار العقلاء على أنفسهم جائز .

الإقرار لغة: الاعتراف، فيقال: أقرَّ بالشيء وبالحق اعترف به، كما في (الصحاح)(٢) و(المصباح)(٣).

وفسّر في (المصباح) الجواز بالنفوذ، وقال: (وأجازه: أنفذه، قال ابن فارس: وجاز العقد وغيره: نفذ ومضى على الصحة، وأجزت العقد: جعلته جائزاً ونافذاً)(٤)، مثل إجازة المالك للعقد الفضولي.

وفسّره في (الصحاح) بقوله: (وجوّز له ما صنع وأجازه: أي سوّغ له ذلك)(٥) بمعنى أباحه. وبهذا المعنى استعمله الفقهاء في الأحكام التكليفية، فالجائز عندهم قبال المحرّم.

والمعنى الأول هو المناسب للحديث، حيث لا يحتمل الحرمة في الإقرار حتى يرخّص فيه الشرع، فيباح للإنسان أن يشهد لغيره، وأن يقرَّ لنفسه بما ينفعها، فإباحة إقرارهِ عليها أولى، فيكون المعنيُّ بالجواز في الحديث هو النفوذ، وأنَّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ وماضٍ، ويلزمهم جميع آثاره ولوازمه، فدلالة الحديث على حجية الإقرار واضحة.

---

(١) الوسائل ١٠: ٤٠٥، أبواب الصوم المندوب، ب ١، ح ٣٤.

(٢) الصحاح ٢: ٧٩٠ ـ قَرَرَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٤٩٧ ـ قَرَرَ.

(٤) المصباح المنير ١: ١١٤ ـ جَوَزَ.

(٥) الصحاح ٣: ٨٧١ ـ جَوَزَ.

وإنّما البحث في سنده، فقد جاء في تعليقة (الوسائل) في طَبْعِها الحديث(١): أنّ هذا الحديث (لم نجده في كتب المتقدمين، والظاهر أنّه ليس بحديث مع شهرته بين العلماء والفضلاء؛ لأنّه لو كان تمسك به الشيخ وغيره في كتبهم. نعم، ذكره بعض المتأخرين، كالمحقق الكركي صاحب (جامع المقاصد)).

وفحصت أنا عنه في كتب أحاديثنا فلم أجده، وإنّما نقله الشيخ النوري عن كتاب (عوالي اللآلئ) نقلاً عن مجموعة أبي العباس بن فهد في الأخبار عن النبي ﷺ(٢)، فالسند ضعيف بالإرسال، وجهالة طريق مؤلف كتاب (العوالي) إلى مجموعة ابن فهد.

ونقله صاحب (الوسائل) بلفظ: (وروى جماعة من علمائنا في كتب الاستدلال عن النبي ﷺ أنّه قال: «**إقرار...**»(٣).

فنقله عن جملة من الكتب الفقهية مرسلاً دون كتب الحديث، وهذا أيضاً يكشف عن خلو كتبه منه، كما أنّ جملة من كتب أوائل المتأخرين الفقهية خالية منه، فلم يذكره العلامة في مبحث الإقرار من قواعده وتذكرته، وإنّما استدل على نفوذه بغيره من الكتاب والسنة، ولم يذكر منها إلاّ بعض ما ورد في قبوله بما يوجب الحد، ولو ثبت هذا الحديث لديه لكان أولى بالذكر لإطلاقه، وكونه قاعدة للاستدلال. نعم، أرسله عن النبي ﷺ في كتابه (نهج الحق)(٤).

وفحصت عنه في كتب أحاديث العامة فلم أجده، كما لم أجده فيما لاحظته من

---

(١) انظر: الوسائل ١٦: ١٢٣.

(٢) مستدرك الوسائل ٣: ٤٨.

(٣) الوسائل٢٣: ١٨٤، أبواب الإقرار، ب ٣، ح ٢.

(٤) نهج الحق وكشف الصدق: ٢٨٢.

كتبهم الفقهية، وإنّما استدلوا على نفوذ الإقرار بالإجماع وبعض الأحاديث الخاصة.

ومع ذلك قال الشيخ الجواهري عند الاستدلال على نفوذ الإقرار: (مضافاً إلى النبوي المستفيض أو المتواتر: «**إقرار العقلاء على أنفسهم جائز**»)[١].

وتابعه على ذلك بعض المعاصرين، فقال بعد نقل كلامه: (ولا يبعد تواتره؛ لاتفاق الفريقين على نقله، والاستدلال به في الموارد الخاصة)[٢].

ويكشف أمثال هذه الدعاوى عن لزوم قيام الفقيه بنفسه بالفحص عَنْ أسناد الأحاديث واعتبارها، وعدم الاكتفاء بما يدعى من استفاضة وتواتر.

لكن صحة الإقرار ونفوذه لا يتوقف على هذا الحديث؛ لقيام السيرة وإجماع المسلمين عليه، ولذا قال العلامة: (فقد أجمعت الأمة كافة على صحة الإقرار)[٣].

مضافاً إلى جملة من الأحاديث المتفرقة في أبواب الفقه، وهي على طائفتين:

إحداهما: ضعيفة السند، مثل ما رواه الصدوق بسند فيه إرسال عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**المؤمن أصدق على نفسه من سبعين مؤمناً عليه**»[٤].

وما رواه الكليني بسند فيه ضعف عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا أقبل شهادة الفاسق إلاّ على نفسه**»[٥]، وهو الإقرار.

الثانية: معتبرة السند، مثل صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال:

---

(١) الجواهر ٣٥: ٣، مبحث الإقرار.

(٢) انظر: القواعد الفقهية ٣: ٣٨.

(٣) التذكرة ٢: ١٤٤، مبحث الإقرار.

(٤) الوسائل ٢٣: ١٨٤، أبواب الإقرار، ب ٣، ح ١.

(٥) الوسائل ٢٣: ١٨٦، أبواب الإقرار، ب ٦، ح ١.

«كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: ... لا أقبل شهادة الفاسق إلاّ على نفسه»[١].

وصحيحة عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **«كان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: الناس كلهم أحرار إلاّ من أقرّ على نفسه بالعبودية وهو مُدْرِك من عبد أو أَمَةٍ، ومن شُهد عليه بالرق صغيراً كان أو كبيراً»**[٢].

وصحيحة الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام في رجل أقرَّ على نفسه بحد ثم جَحَدَ بعد، فقال عليه السلام: **«إذا أقرَّ على نفسه عند الإمام أنّه سرق ثم جحد قطعت يده وإن رغم أنفه...»**[٣].

ومقتضى إطلاق دليل نفوذ الإقرار ترتب الأثر عليه في المرة الأولى، وعليه عمل العقلاء والمتشرعة وفتوى الفقهاء، فالخروج عنه يحتاج إلى دليل مقيّد.

واشتهر بين فقهائنا عدم ثبوت حد السرقة إلاّ بالإقرار مرتين، تنزيلاً لكل إقرار منزلة شاهد واحد استناداً إلى طائفة من الأحاديث المقيدة لذلك الإطلاق. لكنّها عورضت بطائفة أخرى، مثل صحيح الفضيل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **«إن أقرَّ الرجل الحر على نفسه مرةً واحدة عند الإمام قطع»**[٤]، وعولج هذا التعارض في كتاب الحدود.

كما اشتهر بينهم عدم ثبوت حد الزنا إلاّ بالإقرار أربعاً تنزيلاً لكل إقرار منزلة شاهد واحد، استناداً إلى طائفة من الأحاديث المقيدة أيضاً لذلك الإطلاق، مثل

---

(١) الوسائل ٢٧: ٣٧٨، أبواب الشهادات، ب ٣٢، ح ٣.

(٢) الوسائل ٢٣: ٥٤، أبواب العتق، ب ٢٩، ح ١.

(٣) الوسائل ٢٨: ٢٦، أبواب مقدمات الحدود، ب ١٢، ح ١.

(٤) الوسائل ٢٨: ٢٥٠، أبواب حد السرقة، ب ٣، ح٣، وانظر: أبواب مقدمات الحدود، ب٣٢، ح ١،٢.

صحيح محمد بن مسلم: «... **فلا حد فيه إلاّ أن يشهد على نفسه أربع شهادات بالزنا عند الإمام**»[١]، ولم ينسب الخلاف فيه إلاّ إلى ابن أبي عقيل.

كما أنّ مقتضى إطلاق دليل نفوذ الإقرار بقاء أثره وإن رجع المقر عنه، لكنّه قيّد ذلك في الإقرار بالزنا الموجب للرجم، وأنّه يسقط بالرجوع الرجم خاصة، ويثبت الجلد مكانه؛ لطائفة من الأحاديث، مثل صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**إذا أقرّ الرجل على نفسه بحد أو فرية ثم جحد جُلد**»، قلت: أرأيت إن أقرّ على نفسه بحد يبلغ فيه الرجم أكنت ترجمه؟ قال: «**لا، ولكن كنت ضاربه**»[٢].

٣٥ـ الصلح جائز بين الناس.

وفي نسخة من (التهذيب): «**بين المسلمين**»، وهي التي اعتمد عليها الشيخ الجواهري في كتابه[٣].

والصلح في اللغة: التوفيق. قال في (المصباح): (وصالحه صلاحاً من باب قاتل، والصلح اسم منه: وهو التوفيق، ومنه صلح الحديبية. وأصلحت بين القوم: وفّقت...)[٤].

وجائز بمعنى نافذ، حيث لا يحتمل حرمة الصلح كي يراد بالجواز الترخيص والإباحة، كما سبق في حديث: «**إقرار العقلاء على أنفسهم جائز**».

وعليه يكون معنى الحديث إمضاء الشرع لعقد الصلح وإنفاذه.

---

(١) الوسائل ٢٨: ١٩٥، أبواب حد القذف، ب ١٣، ح ١.
(٢) الوسائل ٢٨: ٢٦، أبواب مقدمات الحدود، ب ١٢، ح ٢.
(٣) الجواهر ٢٦: ٢١٠.
(٤) المصباح المنير ١: ٣٤٥ ـ صَلَحَ.

وسنده صحيح، رواه الكليني والشيخ الطوسي عن الإمام الصادق عليه السلام [(١)].

وروى الشيخ الطوسي أيضاً بسند صحيح عن الحلبي وعن غير واحد عن الإمام الصادق عليه السلام في الرجل يكون عليه الشيء فيصالح، فقال: «**إذا كان بطيبة نفس من صاحبه فلا بأس**»[(٢)].

وروى الشيخ الصدوق مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**والصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحاً أحل حراماً أو حرّم حلالاً**»[(٣)]، وجاء هذا النبوي من طرق العامة أيضاً، حيث رواه البخاري والترمذي وأبو داود عن عمرو بن عوف المزني عن النبي صلى الله عليه وآله[(٤)].

وجاء ذكر الصلح في عدة من الآيات الكريمة، مثل: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾[(٥)].

وظاهر هذه الأدلة كون الصلح عقداً مستقلاً في نفسه وغير تابع للعقود التي يفيد فائدتها، وادعي الإجماع على ذلك، وإن نقل الشهيد الثاني أنّ الشيخ الطوسي جعله في مبسوطه[(٦)] فرعاً على عقود خمسة[(٧)].

وأجيب عنه بأنّ الشيخ ليس بصدد اختيار فرعية الصلح عن تلك العقود، وإنّما نقل ذلك عن العامة.

---

(١) الكافي ٥: ٥/٢٥٩، باب الصلح. التهذيب ٦: ٤٧٩/٢٠٨. الوسائل ١٨: ٤٤٣، أبواب أحكام الصلح، ب ٣، ح١.

(٢) التهذيب ٦: ٤٧١/٢٠٦. الوسائل ١٨: ٤٤٦، أبواب أحكام الصلح، ب ٥، ح ٣.

(٣) الفقيه ٣: ٣٢. الوسائل ١٨: ٤٤٣، أبواب أحكام الصلح، ب ٣، ح ٢.

(٤) التاج الجامع للأصول ٢: ٢٠٢.

(٥) النساء: ١٢٨.

(٦) المبسوط ٢: ٢٨٨.

(٧) المسالك ٤: ٢٦٠ ـ ٢٦١، كتاب الصلح.

كما أنّ مقتضى إطلاقها تشريع عقد الصلح ونفوذه كالبيع ونحوه بلا توقف على سبق خصومة بين المتصالحين، وإن كان أصل تشريعه لحسم التنازع بين الطرفين، لكنّه حكمة لا يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، نظير حكمة استبراء الرحم في وجوب العدة على المرأة.

٣٦ـ ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنّما تنقضه بيقين آخر.

رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح عن زرارة في حديث مضمر[١]، ولا يضر في حجيته إضمار مثل زرارة، على ما سبق عند البحث عن الأحاديث المضمرة[٢].

وروى الكليني والشيخ الطوسي بسند صحيح عن زرارة أيضاً عن أحد الصادقين عليهما السلام أنّه قال: «... **ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين**...»[٣].

وروى الصدوق بسند صحيح عن زرارة أيضاً عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «... **لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً**...»[٤].

ورواه الشيخ الطوسي أيضاً بسند صحيح عن زرارة مضمراً[٥].

واستدل الفقهاء والأصوليون بهذه الأحاديث ونظائرها على حجية الاستصحاب

---

(١) التهذيب ١: ١١/٨. الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

(٢) انظر: الجزء الأول، المبحث السادس: الأحاديث المضمرة.

(٣) الكافي ٣: ٣/٣٥٣، باب السهو في الثلاث. التهذيب ٢: ٧٤٠/١٨٦. الوسائل ٨: ٢١٦ ـ ٢١٧، أبواب الخلل في الصلاة، ب ١٠، ح ٣.

(٤) علل الشرائع ٢: ٣٦١. الوسائل ٣: ٤٦٦، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ١.

(٥) الاستبصار ١: ٦٤١/١٨٣. التهذيب ١: ٤٢١ ـ ٤٢٢/ ١٣٣٥. الوسائل ٣: ٤٦٦، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ١.

وجريانه في الموضوعات التي شك في بقائها، وأحكامها الجزئية، وإنّما اختلفوا في جريانه في الأحكام الكلية الإلهية، وفي الأعدام الأزلية، كما اختلفوا في أمور أخرى متعلقة بالاستصحاب، وتفصيل ذلك في كتب الأصول.

٣٧ـ كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو .

رواه الشيخ الطوسي بسند موثّق عن محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام[(١)]، واستفاد منه الفقهاء قاعدة عامة سمّوها بقاعدة الفراغ، فمتى شك المكلف في صحة عمله بعد الفراغ منه ـ وهو معنى المضي ـ بنى على صحته، سواء في ذلك العبادات والمعاملات، كما لو شك في صحة صلاته أو صيامه أو طوافه، أو شك في صحة عقده أو إيقاعه، وتفترق عن أصالة الصحة بأنّ الثانية تجري في عمل الغير عند الشك في صحته؛ للسيرة القائمة على ذلك.

وروى أيضاً بسند صحيح عن محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامضِ ولا تعد**»[(٢)]، وهو كالأول غير أنّه وارد في خصوص الصلاة.

وروى أيضاً بسند صحيح عن زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام ...قلت: شك في الركوع وقد سجد، قال: «**يمضي على صلاته**»، ثم قال: «**يا زرارة، إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء**»[(٣)].

---

(١) التهذيب ٢: ٣٤٤/ ١٤٢٦. الوسائل ٨: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، أبواب الخلل في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٦٠/٣٥٢. الوسائل ٨: ٢٤٦، أبواب الخلل في الصلاة، ب ٢٧، ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٥٩/٣٥٢. الوسائل ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

واستفاد منه الفقهاء قاعدة سمّوها بقاعدة التجاوز، والحديث مختص بالصلاة، فمن شك في الإتيان بالجزء السابق بعد الدخول في اللاحق بنى على الإتيان به. ولهم بحث حول التعدّي عن الصلاة إلى بقية العبادات عند الشك في جزء منها بعد التجاوز عنه. واتفقوا على عدم جريان القاعدة في الوضوء للنص الخاص، وهو صحيح زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله...**»[١].

٣٨ـ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي.

رواه الصدوق مرسلاً عن الإمام الصادق عليه السلام، واستدل به على جواز الإتيان بدعاء القنوت بالفارسية[٢]، ونقله عنه صاحب (الوسائل)[٣].

واستدل به جماعة على أصل البراءة، وذكروه في صف أحاديثها، وحيث إنّه ورد في الشبهة التحريمية التي هي العمدة في اختلاف الأخباريين والأصوليين فقد جعله الشيخ الأنصاري أظهر أحاديثها دلالة، فقال بعد نقله عن (الفقيه): (... واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحضر من دين الإمامية، ودلالته على المطلوب أوضح من الكل...)[٤].

وناقش بعضهم في دلالته. وعلى أية حال فهو ضعيف السند بالإرسال، ويحتاج العمل به إلى جابر لضعفه.

---

(١) الوسائل ١: ٤٦٩، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ١.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨.

(٣) الوسائل ٦: ٢٨٩، أبواب القنوت، ب ١٩، ح ٣.

(٤) فرائد الأصول: ١٩٩.

وروى المجلسي بسند فيه ضعف عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي، وكل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً ما لم تعرف الحرام منه فتدعه**»(١).

٣٩ـ كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك.

رواه الكليني والشيخ الطوسي بسندهما عن مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق عليه السلام (٢)، وبما أنّ مسعدة لم تثبت وثاقته ـ كما سياتي(٣)ـ فحديثه ضعيف.

وروى الصدوق بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**»(٤).

وروى الكليني بسنده عن عبدالله بن سليمان عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**... وسأخبرك عن الجبن وغيره، كلما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه**»(٥).

وبما أنّ عبدالله بن سليمان لم يوثق فحديثه ضعيف. ورواه البرقي في محاسنه(٦).

وروى البرقي أيضاً عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**... وسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرام**

(١) البحار ١: ٢٠٩.

(٢) الكافي ٥: ٤٠/٣١٣. التهذيب ٧: ٢٢٦/ ٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٣) انظر: المبحث الآتي (أحاديث الثقات في الموضوعات).

(٤) الفقيه ٣: ٢٤١. الوسائل ١٧: ٨٨، أبواب ما يكتسب به، ب٤، ح١.

(٥) الكافي ٦: ١/٣٣٩. الوسائل ٢٥: ١١٨، أبواب الأطعمة المباحة، ب ٦١، ح ١.

(٦) المحاسن ٢: ٥٩٦/٤٩٥.

فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه»[١].

وهو ضعيف بالإرسال. واحتمل أن يكون ذلك الرجل المجهول هو عبدالله بن سليمان، فتتحد هذه الرواية مع روايته السابقة، وإن وجد اختلاف يسير في ألفاظها، فإنّه غير ضائر في الوحدة.

ويوهن بأنّ الوارد في رواية عبدالله: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن). أمّا هذه الرواية فالوارد فيها: (عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن)، فليس ذلك الرجل الواسطة بين معاوية والإمام عليه السلام هو السائل ليكون عبدالله بن سليمان. نعم يمكن أن يكون رجلاً آخر يحكي لنا سؤال عبدالله بن سليمان، فتتحد الرواية من هذه الجهة.

وأثبت الأُصوليون هذه الأحاديث في كتبهم، واختلفوا في أنّها من أدلة (قاعدة الحل) التي لا خلاف فيها بين جميع المسلمين، وأنّه متى ما شك في حرمة شيء لشبهة موضوعية فهو حلال، أو أنّها من أدلة (أصالة البراءة) الجارية في الشبهات الحكمية.

٤٠ـ كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك.

النظيف ضد الوسخ والقذر، قال في (المصباح): (نظف الشيء ينظف نظافة: نقي من الوسخ والدنس فهو نظيف)[٢]. وقال: (القذَر: الوسخ... فهو قذر... إذا لم يكن نظيفاً... وقد يُطلق على النَّجِس)[٣] يعني في الشريعة وإن لم يره العرف قذراً،

---

(١) الوسائل ٢٥: ١١٩، أبواب الأطعمة المباحة، ب ٦١، ح ٧.

(٢) المصباح المنير ٢: ٦١٢ ـ نَظَفَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٤٩٤ ـ قَذَفَ.

كما في بعض أنواع الميتة، لإدراك الشرع كثيراً من الحقائق. وَحِكَمِ التشريع التي يعجز العقل البشري عن إدراكها.

فالقذر له معنى عرفي، وهو مطلق الوسخ، وإن كان طاهراً بنظر الشرع، وله معنى شرعي، وهو النجس بنظر الشرع وإن لم يرَ العرف قذارته، ويقابله النظيف بكلا معنييه.

وقد استعمل اللفظان في هذا الحديث في المعنى الشرعي؛ لأنّه القابل للتشريع والتعبد بالحكم بالنظافة عند الشك حتى يحصل العلم بالقذارة، ولذا استفاد منه الفقهاء قاعدة سموها بـ (قاعدة الطهارة) تجري عند الشك فيها، لكنّهم قالوا في متنها: (كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر)، ولما تكررت هذه الجملة في كتبهم على مر السنين تُخيّل أنّها بنفسها متن خبر، ولذا علّق عليها الشيخ البحراني بقوله: إنّها وإن اشتهر كونها خبراً، وتناقله الفقهاء في كتب الاستدلال، لكنّه لم يوجد في كتب الأخبار، وإنّما الموجود فيها: «**الماء كله طاهر حتى يعلم أنّه قذر**»[١]. وقال: إنّ متن القاعدة استفيد من جملة من الأخبار، ومنها موثّق عمار، فإنّ المراد بالنظافة هو الطهارة[٢].

وموثّق عمار هو الحديث المبحوث عنه، حيث رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح عن عمار الساباطي عن الإمام الصادق عليه السلام [٣]، وبما أنّ عماراً فطحي ثقة، فحديثه موثّق.

---

(١) الوسائل ١: ١٣٤، أبواب الماء المطلق، ب ١، ح ٥.

(٢) الحدائق ٥: ٢٤٥ ـ ٢٥٥.

(٣) الوسائل ٣: ٤٦٧، أبواب النجاسات، ب ٢٧، ح ٤.

وقد استعمل لفظ النظافة في جملة من الأحاديث في الأعم من الشرعية والعرفية، منها: قول الإمام الصادق عليه السلام: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام: النظيف من الثياب يذهب الهم والحزن، وهو طهور للصلاة**»(١).

ومنها: قوله عليه السلام: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اتخذ ثوباً فلينظّفه**»(٢).

٤١ـ ادرؤوا الحدود بالشبهات.

١ـ الدرء لغة: الدفع.

٢ـ والحدود جمع حد، وفسره في (المصباح) بالمنع، وقال: (حددته عن أمره إذا منعته فهو محدود، ومنه الحدود المقدرة في الشرع؛ لأنّها تمنع من الإقدام)(٣). ومثلها الحدود المقررة بين الدول.

٣ـ والشبهات جمع شبهة، وهي التباس الحق بالباطل، قال في (المصباح): (والشُبْهَة في العقيدة المأخذ الملَبَّس، سُميت شُبهةً لأنَّها تُشْبه الحق)(٤).

وأصل التشابه التماثل نظير قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً﴾(٥)، أي يشبه بعضه بعضاً في الجودة والحسن.

فإذا فعل المكلف ما يوجب الحد جاهلاً بالحكم أو الموضوع درئ عنه للشبهة، والتباس الأمر عليه. وقد أفتى فقهاؤنا بذلك، واستدل عليه الشيخ

---

(١) الوسائل ٥: ١٤، أبواب أحكام الملابس، ب ٦، ح ٢.
(٢) الوسائل ٥: ١٤، أبواب أحكام الملابس، ب ٦، ح ٣.
(٣) المصباح المنير ١: ١٢٤ ـ ١٢٥ ـ حَدَدَ.
(٤) المصباح المنير ١: ٣٠٤ ـ شَبَهَ.
(٥) البقرة: ٢٥.

الجواهري بقوله: (بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فضلاً عن محكيه، مضافاً إلى الأصل، وخبر درء الحد بالشبهة وغير ذلك)[١]. ولهم كلام في تعريف وطء الشبهة الملحق بالنكاح الصحيح.

وهذا الحديث المبحوث عنه رواه الصدوق في (الفقيه) مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وآله[٢]، وفي (المقنع)[٣] مرسلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام، ورواه القاضي في (دعائم الإسلام) مرسلاً عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله[٤]، فهو ضعيف السند بالإرسال. ولذا يُعدُّ من الغريب قول صاحب (الرياض): (والأولى التمسك بعصمة الدم إلاّ في موضع اليقين، عملاً بالنص المتواتر بدفع الحد بالشبهات)[٥].

وأثبته ابن الأثير في نهايته[٦] مادة (درأ) مرسلاً، وبلا نسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله. وصرّح ابن حزم بأنّه روي موقوفاً على ابن عمر أنّه قال: (ادفعوا الحدود بالشبهات)، كما روي غيره موقوفاً على غيره، مثل الحديث الموقوف على عمر بن الخطاب وابن مسعود، أنّهما كانا يقولان: (ادرؤوا عن عباد الله الحدود فيما شبه عليكم). وناقش في السند بقوله: (... وجب أن ننظر في اللفظ... فنظرنا فيه فوجدناه قد جاء من طرق ليس فيها عن النبي صلى الله عليه وآله نص ولا كلمة، وإنّما هي عن

---

(١) الجواهر ١: ٩٠، أول كتاب الحدود.

(٢) الفقيه ٤: ٧٤. الوسائل ٢٨: ٤٧، أبواب مقدمات الحدود، ب ٢٤، ح ٤.

(٣) المقنع: ٤٣٧.

(٤) دعائم الإسلام ٢: ٤٦٥. مستدرك الوسائل ٣: ٢١٩.

(٥) الرياض ٢: ٥٠٠.

(٦) النهاية في غريب الحديث ٢: ١٠٩ ـ دَرَأ.

بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها). ونقل: أنّ الحنفيّة والمالكية والشافعية ذهبوا إلى أنّ الحدود تدرأ بالشبهات، وأنّ الحنابلة خالفوهم في ذلك[١].

وعلى أية حال فالحديث ضعيف السند، لكن الحكم ـ وهو درء الحد بالشبهة ـ مجمع عليه عند الامامية، وأطلقوا قاعدة: (الحدود تدرأ بالشبهات)، وأخذها صاحب (الوسائل) في عنوان بابه[٢].

لكن ذلك لا يخرج الحديث المذكور عن حد الضعف، وإن التزمنا بانجبار ضعف السند بعملهم؛ لوجود روايات أخرى استندوا إليها في الحكم، فلم يعلم استنادهم فيه إلى ذلك الحديث، فهم في غِنى عنه.

فروى الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**لو أنّ رجلاً دَخَلَ في الإسلام وأقرَّ به، ثم شرب الخمر وزنا وأكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحد إذا كان جاهلاً، إلاّ أن تقوم عليه البينة أنّه قرأ السورة التي فيها الزنا والخمر وأكل الربا، وإذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته، فإن ركبه بعد ذلك جلدته وأقمت عليه الحد**»[٣] وهو وارد في الشبهة الحكمية.

وروى أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن امرأة تزوجها رجل فوجد لها زوجاً، قال عليه السلام: «**عليه الجلد وعليها الرجم؛ لأنّه تقدم بعلم وتقدمت هي بعلم...**»[٤]، أي كانا يعلمان أنّها متزوجة، وإن كان زوجها مفقوداً، ويدل التعليل

---

(١) المحلّى ١١: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) الوسائل ٢٨: ٤٦ ـ ٤٧، أبواب مقدمات الحدود، ب ٢٤، ح ٣.

(٣) الوسائل ٢٨: ٣٢، أبواب مقدمات الحدود، ب ١٤، ح ١.

(٤) الوسائل ٢٨: ١٢٧، أبواب حد الزنا، ب ٢٧، ح ٥.

على أنّهما لو جهلا ذلك فلا حد، وهو وارد في الشبهة الموضوعية.

وروى عبد الصمد بن بشير عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في حديث: «**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**»[١]، وهو شامل بإطلاقه لكلا الشبهتين الحكمية والموضوعية، بل صرّح في الحديث بشموله لكليهما، كما سبق في حديث: «**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**».

٤٢ـ الولد للفراش وللعاهر الحجر.

١ـ الفراش واحد الفرش، ويقال: فرشت الشيء بمعنى بسطته، وكذا افْتَرَشْتُهُ، فيقال: افترش ذراعيه بمعنى بسطهما على الأرض، وقد يكنّى بالفراش عن المرأة، كما في (الصحاح)[٢]. والظاهر أنّ منشأ الكناية: أنّ الرجل يبسطها عند المضاجعة وقضاء الحاجة، كما أنّه المنشأ لما نقله في (الصحاح) عن العرب بقوله: (وافترشه أي وطأه)[٣]. وما نقله في (المصباح) بقوله: (فافترشها: أي تزوجها)[٤]، فإنّ التزويج مقدمة للافتراش.

وحيث سمّيت المرأة فراشاً علّق ابن الأثير في نهايته على جملة (الولد للفراش) في الحديث بقوله: (أي لمالك الفراش، وهو الزوج والمولى، والمرأة تسمّى فراشاً؛ لأنّ الرجل يفترشها)[٥]. فالمعني بالفراش في الحديث هو المرأة، والجملة وردت على حذف مضاف.

---

(١) الوسائل ٨: ٢٤٨، أبواب خلل الواقع في الصلاة، ب ٣٠، ح ١.

(٢) الصحاح ٣: ١٠١٤ ـ فَرَشَ.

(٣) الصحاح ٣: ١٠١٤ ـ فَرَشَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٤٦٨ ـ فَرَشَ.

(٥) النهاية في غريب الحديث ٣: ٤٣٠ ـ فَرَشَ.

وخالفه الفيومي في ذلك فعلّق في مصباحه[١] على هذه الجملة بقوله: أي للزوج، فإنّ كل واحد من الزوجين يسمّى فراشاً للآخر، كما سمّي كل واحد منهما لباساً للآخر، في قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾[٢].

وتبعه الطريحي في مجمعه[٣] على ذلك، وعليه يكون المعنيّ بالفراش هو الرجل، فلا حذف في الجملة ولا تقدير، وله وجه فإنّ الرجل ينبسط للمرأة في تلك الحال، ذكرا ذلك في مادة (فرش)، لكنّهما في مادة (عهر) فَسَّرا الجملة بقولهما: (أي إنّما يثبت الولد لصاحب الفراش، وهو الزوج)[٤]. فأقرا التقدير الذي نفياه في المادة الأولى.

٢ـ والعاهر: هو الفاجر الزاني، وجعل الحجر له كناية عن خيبته، قال في (المصباح) بعد هذا التفسير: (... وللعاهر الخيبة، ولا يثبت له نسب، وهو كما يقال: له التراب، أي الخيبة؛ لأنّ بعض العرب كان يثبت النسب من الزنا فأبطله الشرع)[٥]، فالزاني بامرأة لها زوج أو مولى لا يلحق به ولدها، بل بزوجها أو مولاها بعد اجتماع شرائط الإلحاق التي نص عليها الفقهاء.

فالحديث مبيّن لحكم ظاهري في مورد الشك والتداعي في كون الولد متكوناً من صاحب الفراش أو غيره حسماً لمادة النزاع. ولم يرد الحديث لبيان التعبد في

---

(١) المصباح المنير ٢: ٤٦٨ ـ فَرَشَ.

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) مجمع البحرين ٤: ١٤٩ ـ فَرَشَ.

(٤) مجمع البحرين ٣: ٤١٧ ـ ٤١٨ ـ فَرَشَ.

(٥) المصباح المنير ٢: ٤٣٥ ـ عَهَرَ.

إلحاق الولد بصاحب الفراش وإن لم يُحتمل كونه منه، كما لو غاب عن زوجته أو أَمَـتِه بسفر أو غيره مدة تزيد على أقصى مدة الحمل ثم ولدت، فلا يحتمل إلحاقه بـه، والأمـر أوضح إن لم يدخل بزوجته أو أمته، وخالف في ذلك أبو حنيفة فأفتى بالإلحاق عند تحقق الزوجية مطلقاً. هذا معنى الحديث ومفاده.

أمّا سنده فقد اشتهر نقله واستفاض الاستدلال به لدى جميع المسلمين، فرواه الكلينـي(١) والصـدوق(٢) والشـيخ الطوسـي(٣) وغيـرهم(٤) بعدة طرق عن الإمام الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله، وأكثر تلك الطرق معتبرة.

مـنها: مـا رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن الإمام الصادق عليه السلام.

ومـنها: مـا رواه الشـيخ الطوسـي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عنه عليه السلام.

ومـنها: ما رواه صاحب (الوسائل) عن كتاب علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله(٥).

وهذه الطرق الثلاثة كلها صحيحة.

---

(١) الكافي ٥: ٤٩١ ـ ٢/٤٩٢، ٣. و٧: ١/١٦٣.

(٢) الفقيه ٣: ٤٥١. الخصال ١: ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٣) الاستبصار ٣: ١٣١٥/٣٦٨، ١٣١٦، ١٣١٧. التهذيب ٨: ٥٨٧/١٦٨، و٥٨٨/١٦٩.

(٤) تحف العقول: ٣٤. دعائم الإسلام ١: ١٣٠.

(٥) الوسائل ٢١: ٢٦٩، ١٧٣، ١٩٣، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٥٦، ح ١، ب ٥٨، ح ٢. ب ٧٤ ح ١. والوسائل ٢٦: ٢٧٤، أبواب ميراث ولد الملاعنة، ب٨، ح١.

ورواه جمع من العامة، منهم البخاري ومسلم في صحيحيهما، وأبو داود في سننه، والترمذي في جامعه، والنسائي في (المجتبى)(١).

وقد أجمع المسلمون على العمل به، ولم يجرأ أحد على مخالفته علناً إلاّ معاوية بن أبي سفيان حينما ألحق زياداً لأغراضه السياسية بأبي سفيان، بتعليل أنّه ولد سفاحاً من مائه وإن كان صاحب الفراش عبيد، وأحدث بذلك موجة غضب واستنكار في العالم الإسلامي، صارحه به جماعة وأخفاه آخرون خوفاً من سطوته أو طمعاً في ديناره.

فجاء في كتاب الإمام الحسين عليه السلام إليه: «**أولست المدعي زياد بن سميّة المولود على فراش عبيد ثقيف؟! فزعمت أنّه ابن أبيك، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر. فتركت سنة رسول الله صلى الله عليه وآله تعمداً، وتبعت هواك بغير هدى من الله...**»(٢).

وجاء في جواب عبدالله بن عباس له: (... وأمّا ما ذكرت من نفي زياد فإنّي لم أنفه، بل نفاه رسول الله صلى الله عليه وآله إذ قال: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» (٣).

وأنكر عليه عبدالرحمن بن الحكم وغيره في مجلسه في الشام، وأبيات عبدالرحمن في ذلك مشهورة، نقلها المسعودي(٤) وغيره في ضمن نقله لقصة الاستلحاق، منها قوله:

أتغضب أن يقال أبوك عفٌّ ... وترضى أن يقال أبوك زانِ

---

(١) التاج الجامع للأصول ٢: ٣٢٠.
(٢) رجال الكشي: ٣٣.
(٣) البحار ١٠: ١٢٧.
(٤) مروج الذهب ٣: ٦، وما بعدها.

ونقلت كتب السير والتاريخ[١] هذا العمل الشنيع المنافي للشريعة، والناشئ عن الاستهتار والخروج على ما يراه العرف من الترفّع عن هذا المستوى الدنيء إلاّ من بعض العرب الجاهليين الذين كانوا لا يأنفون من الزنا، ويثبتون النسب به، فجرى معاوية على سُنّتِهِم، ولم يرعَ سنّة الله: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾[٢].

٤٣ـ لا مهرَ لبغي.

فسر أهل اللغة المهر بصداق المرأة، وفسّروا البغي بالفاجرة الزانية، وقال في (المصباح): (ونهى عن مهر البغي: أي عن أُجرة الفاجرة)[٣].

وَعَرّفَ الشهيد الثاني المهر بقوله: (وهو مال يجب بوطء غير زنا منها، ولا ملك يمين، أو بعقد النكاح، أو تفويت بِضعٍ قهراً على بعض الوجوه، كإرضاع، ورجوع شهود). وقال: (ولَهُ أسماء كثيرة، منها: الصداق بفتح الصاد وكسرها... والصَدُقة بفتح أوله وضم ثانيه، والنِحلة، والأجر، والفريضة... والعليقة والعلايق... والعُقر بالضم، والحباء بالكسر)[٤].

ومعنى تلك الجملة: أنّ البغيّ لا عوض لها عن وطئها، سواء كان الواطئ زانياً أم لا، كالمكرَه والمشتبه، كما لو تخيل أنّ المرأة زوجته أو أَمَتُهُ فوطأها وهي تعلم بالحال.

وقد أفتى الفقهاء بذلك، واستدل بعضهم بتلك الجملة، منهم السيد الطباطبائي

---

(١) الطبقات الكبرى ٧: ٩٩. تاريخ الطبري ٤: ٤٤٩. تجارب الأمم ٢: ٥. البداية والنهاية ٨: ٢٩. تاريخ الإسلام (حوادث سنة ٦٠): ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) الأحزاب: ٦٢.

(٣) المصباح المنير ٢: ٥٨٢ ـ مَهَرَ.

(٤) المسالك ٨: ١٥٧، بحث المهور مَهَرَ.

في عروته فقال: (إذا كانت الموطوءة بالشبهة عالمة بأن كان الاشتباه من طرف الواطئ فقط فلا مهر لها إذا كانت حرة؛ إذ لا مهر لبغي).

وعلّق عليه أستاذنا المحقق الحكيم بقوله: (ووجهه إمّا النبوي المشهور: **«لا مهر لبغي»**)[١].

واختلفوا فيما لو كانت الموطوءة أمة، وذكر في (العروة) وجهين، وقوّى عدم ثبوت المهر؛ لنفيه عن البغي.

وتعرض له الشهيد الثاني عند البحث عمّا لو اشترى أمة فوطأها ثم ظهر كونها مستحقة للغير، فإنّ المالك يرجع على الواطئ بمهر المثل، فقال: (وفي (الدروس) لا يرجع عليه بالمهر إلاّ مع الإكراه استناداً إلى أنّه (**«لا مهر لبغي»**). ويضعف بما مر، وأنّ المهر المنفي مهر الحرة بظاهر الاستحقاق، ونسبة المهر، ومن ثم يطلق عليها المهيرة)[٢].

وعلى أية حال فقد فحصت عن هذه الجملة: (لا مهر لبغي) في كتب أحاديثنا فلم أرَ لها أثراً، وإن روى الصدوق: (أنّ رسول الله ﷺ نهى عن خصال تسعة، عن مهر البغي...)[٣]. وفحصت عنها في صحاح أهل السنة فلم أجدها، وإنّما ورد في (المصباح) ما سبق من قوله: (ونهى عن مهر البغي). ولم يبقَ إلاّ تداولها في بعض الكتب الفقهية مُرْسَلَةً. ومع ذلك فالحكم مما لا إشكال فيه؛ للروايات العديدة الدالة على ذلك.

---

(١) المستمسك ١٢: ١٢١.

(٢) شرح اللمعة ١: ٣٢٩.

(٣) الوسائل ١٧: ٩٥ ـ ٩٦، أبواب ما يكتسب به، ب ٥، ح ١٤.

فروى عمار بن مروان ـ والسند معتبر ـ عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: **«والسحت أنواع كثيرة، منها: أجور الفواجر، وثمن الخمر والنبيذ والمسكر، والربا بعد البينة ...»**(١).

وروى السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **«السحت ... ومهر البغي ...»**(٢).

وروى الصدوق بسنده عن النبي صلى الله عليه وآله قال: **«... من السحت... ومهر الزانية»**، ونظائرها كثير(٣).

وروى علي بن أحمد بن أشيم عن الإمام الرضا عليه السلام، أنّه قال في امرأة زوجت نفسها من رجل فدخل بها ولها زوج مقيم معها: **«لا يعطيها شيئاً؛ لأنّها عصت الله عزّ وجل»**(٤)، فهي بغي بالسماح للرجل الثاني بالدخول بها فلا تستحق مهراً.

وروى السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: **«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أيما امرأة حرة زوجت نفسها عبداً بغير إذن مواليه، فقد أباحت فرجها، ولا صداق لها»**(٥).

٤٤ـ الحرام لا يحرّم الحلال.

وردت هذه الجملة ونظائرها في باب النكاح في عدة من الأحاديث:

فروى حنان بن سدير ـ والسند صحيح ـ قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ سأله سعيد عن رجل تزوج امرأة سفاحاً هل تحل له ابنتها؟ قال عليه السلام: **«نعم، إنّ الحرام لا يحرّم الحلال»**(٦).

---

(١) الوسائل ١٧: ٩٢، أبواب ما يكتسب به، ب ٥، ح ١.
(٢) الوسائل ١٧: ٩٣، أبواب ما يكتسب به، ب ٥، ح ٥.
(٣) الفقيه ٤: ٣٦٣. الوسائل ١٧: ٩٤، أبواب ما يكتسب به، ب ٥، ح ٩.
(٤) الوسائل ٢١: ٦٢ ـ ٦٣، أبواب المتعه، ب ٢٨، ح ٢.
(٥) الوسائل ٢١: ١١٥، أبواب نكاح العبيد، ب ٢٤، ح ٣.
(٦) الوسائل ٢٠: ٤٢٦، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب ٦، ح ١١.

وجاء في صحيح صفوان: «...**لا يحرّم الحرام الحلال**»(١).

وفي صحيح سعيد بن يسار: «...**إنّ الحرام لا يفسد الحلال**»(٢).

فالمراد بالحرام معلوم وهو الزنا بالأم، وأمّا الحلال فالظاهر أنّ المراد به التزويج بالبنت، فإنّ حلّه كان فعلياً بنحو القضية الحقيقية، نظير قوله تعالى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾(٣)، فلا يحرّمه الزنا بالأم.

ونسب الشيخ الجواهري(٤) إلى فقهائنا أنّهم فهموا من تلك الجملة: أنّ المراد بالحلال فيها هو الحلال التقديري وهو الوطء، فإنّه حلال على تقدير التزويج بالبنت.

وعلى كلا التقديرين تدل هذه الطائفة من الروايات على جواز التزويج ببنت المزني بها. لكنّ الشيخ الجواهري ناقش فيهما معاً بقوله: (... ضرورة كون المراد فعلية الحل لا تقديرها. ودعوى حلية العقد عليها فعلاً يدفعها ظهور إرادة أن الحرام من ذلك الصنف [وهو الوطء] لا يفسد الحلال منه؛ [أي من الصنف نفسه، وهو الوطء الحلال عن زوجيته] لا أنّ المراد ما يشمل ذلك والحلال من كلي آخر)(٥)، وهو التزويج.

وبهذا ونحوه ناقش في دلالة تلك الروايات على حل التزويج ببنت المزني بها سابقاً.

وعلى أية حال فهي معارضة بطائفة أخرى، مثل صحيح محمد بن مسلم عن أحد الصادقين عليهما السلام: (أنّه سُئل عن الرجل يفجر بامرأة أيتزوج بابنتها؟ قال عليه السلام:

---

(١) الوسائل ٢٠: ٤٢٧، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب ٦، ح ١٢.

(٢) الوسائل ٢٠: ٤٢٥، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب ٦، ح ٦.

(٣) النساء: ٢٤.

(٤) الجواهر ٢٩: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٥) الجواهر ٢٩: ٣٧٣، المصاهرة بالزنا.

«لا، ولكن إن كانت عنده امرأة ثم فجر بأمها أو أختها لم تحرم عليه امرأته، إنّ الحرام لا يفسد الحلال»[١].

فيدل هذا الحديث على التفصيل بين الزنا السابق على التزويج فينشر الحرمة، واللاحق له فلا ينشرها، والمراد بالحرام فيه: الزنا. وبالحلال: الوطء لا التزويج؛ لأنّ المفروض أنّ البنت أو الأخت زوجة له فيحل له وطؤها، فالزنا بأمها لا يحرّمه عليه، وإن كان حلّه ناشئاً عن بقاء الزوجية، وحرمته على فرضها تنشأ عن ارتفاعها.

ويمكن دعوى أنّ التعبير بالإفساد يناسب العقد والزوجية، فيكون هو المراد من لفظ الحلال، كما سبق. لكنّه عبّر في المورد نفسه بلفظ التحريم في غيره من الأحاديث، فروى الحلبي ـ في الصحيح ـ عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل تزوج جارية فدخل بها، ثم ابتلي بها ففجر بأمها، أتحرم عليه امرأته؟ فقال عليه السلام: **«لا، إنّه لا يحرّم الحلال الحرام»**[٢].

وهناك بحث حول الجمع بين هاتين الطائفتين حرر في كتب الفقه.

وجاء نظيرهما في وطء الولد زوجة أبيه أو أمته[٣].

وهذه القاعدة المستفادة من هذه الأحاديث: **«الحرام لا يحرّم الحلال»** مفيدة جداً في باب النكاح، يستفاد منها الحل في كثير من الفروع التي لم يرد فيها دليل للتحريم يصلح لتخصيصها، مثل ما لو تزوج امرأة ثم لاط بابنها أو أخيها أو أبيها، فإنّها لا تحرم عليه؛ لأنّ الحرام لا يحرم الحلال، ولذا اشتهر الحل بين الفقهاء.

---

(١) الوسائل ٢٠: ٤٢٨، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب ٨، ح ١.

(٢) الوسائل ٢٠: ٤٢٨ ـ ٤٢٩، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب ٨، ح ٢.

(٣) الوسائل ٢٠: ٤٢٠ ـ ٤٢١، أبواب مايحرم بالمصاهرة، ب ٤، ح ٢، ٤، ٥.

لكن جماعة أفتوا بالتحريم استناداً إلى مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل يأتي أخا امرأته، فقال عليه السلام: «**إذا أوقبه فقد حرمت عليه المرأة**»[١]. فإنّ ظاهر التعبير بكلمة: (يأتي) أنّه يأتيه حال كون أخته امرأته. ولكن ضعفه بالإرسال مانع من العمل به، ودعوى أنّ مراسيل ابن أبي عمير بمنزلة مسانيده أو أنّه من أصحاب الإجماع فتقبل مراسيله لذلك سبق[٢] الإجابة عنهما.

وأمّا اللواط السابق على التزويج فلا شك في كونه مُحرماً، وعليه الإجماع.

ولا تختص هذه القاعدة في باب النكاح، بل تصلح دليلاً في جميع أبواب الفقه عندما يشك في عروض التحريم لما هو محلل بسبب اقترانه بما هو مُحرَم أو سبقه عليه أو لحوقه به، فإنّ الأصل عدم انقلابه من الحل إلى الحرمة بسبب ذلك، ولذا قال الشيخ الجواهري في مبحث الولاية من قبل الجائر على ما يشتمل على محلّل ومحرّم: (في حرمة ما كان منها محللاً كجباية الخراج، والنظام بغير المحرّم ونحوهما، وعدمها، وجهان ينشآن من أنّها بمنزلة الولايتين المستقلتين، إحداهما على عمل محلل، والأخرى على محرّم، فكل منهما له حكمة؛ إذ الحرام لا يحرّم الحلال...)[٣]، إشارة إلى هذه القاعدة الفقهية المستندة إلى أحاديثنا المعتبرة.

وجاءت في أحاديث العامة[٤] وفقههم، ولذا قال صاحب (المهذب): (وإن زنا

---

(١) الوسائل ٢٠: ٤٤٤، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب ١٥، ح ٢.

(٢) انظر: الجزء الأول، المبحث الثاني: أحاديث أصحاب الإجماع، عنوان: تحقيق البحث، وعنوان: أحاديث الثلاثة وتحقيق البحث فيه.

(٣) الجواهر ٢٢: ١٥٧.

(٤) سنن الكبرى (البيهقي) ٧: ١٦٨ ـ ١٦٩. مجمع الزوائد ٤: ٢٦٨. المعجم الأوسط ٥: ١٠٥. سنن ابن ماجة ١: ٦٤٩، النكاح ٦٣. نقله عنه في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ١: ٤٥٣.

بامرأة لم يحرم عليه نكاحها...)، روت عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنّ النبي صلى الله عليه وآله سئل عن رجل زنا بامرأة فأراد أن يتزوجها أو ابنتها، فقال عليه السلام: **«لا يحرّم الحرام الحلال»**[(١)].

٤٥ـ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.

فحرمة النكاح بين الرجل والمرأة الثابتة من جهة النسب تثبت عند حصول الرضاع، فتكون المرضعة أُمّاً للرضيع، وبنتها أختاً له، وأختها خالة، وهكذا، فيحرم عليه أن يتزوج بهنّ وبالعكس، بشرائط خاصة وردت في الأحاديث، وبُسطت في كتب الفقه.

والحديث المذكور إنّما يعطي أصل القاعدة، وقد رواه الكليني والشيخ الطوسي بسندين صحيحين عن عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله، ورواه الصدوق بسند فيه كلام عن بريد العجلي عن الإمام الباقر عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله[(٢)]. وله طرق أخرى.

وجاء نظيره في أحاديث أخرى، فقد روى الكليني والشيخ الطوسي بسندين صحيحين عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **«يحرم من الرضاع ما يحرم من القرابة»**[(٣)].

وروى العامة نظير هذه الأحاديث، فروى البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: **«يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة»**.

وروى البخاري ومسلم عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: **«يحرم من الرضاع ما يحرم من الرحم»**[(٤)].

---

(١) المهذب في فقه الشافعي ٢: ٤٣.

(٢) الوسائل ٢٠: ٣٧١ ـ ٣٧٢ ـ ٤٠٥، أبواب ما يحرم من الرضاع، ب ١٧، ح ١، ب ١، ح ١، ٧.

(٣) الوسائل ٢٠: ٣٧١ ـ ٣٧٣، أبواب ما يحرم من الرضاع، ب ١، ح ٢، ٩.

(٤) التاج الجامع للأصول ٢: ٢٦٤.

٤٦ـ البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه.

١ـ البينة لغة: ما به بيان الشيء، وهي الدليل والحجة، وجرى الاصطلاح في إطلاقها على شهادة العدلين كما سيأتي[(١)].

٢ـ والمدعي لغة: هو الذي يطلب الشيء لنفسه، قال في (المصباح): (وادعيته طلبته لنفسي، والاسم الدعوى)[(٢)].

ويقابله المنكِر: وهو الذي يردّ تلك الدعوى، فإنّ إنكار الشيء لغة خلاف عرفانه، نص عليه في (المصباح)[(٣)].

وقد بحث الفقهاء في كتاب القضاء وأحكام الدعاوى عن تشخيص المدعي، وبيان المائز بينه وبين المنكِر، فقيل: إنّ المدعي من يخالف قوله الأصل. وقيل: من يخالف قوله الظاهر.

وعرّفه أستاذنا المحقق الخوئي بأنّه الذي يدعي شيئاً على آخر ويكون ملزماً بإثباته عند العقلاء[(٤)].

ويقابله المنكر على جميع هذه التعاريف.

والحديث المبحوث عنه رواه الكليني بسند صحيح عن بريد بن معاوية عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: سألته عن القسامة، فقال: «**الحقوق كلها، البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه، إلاّ في الدم خاصة**»[(٥)]. حيث يقبل

---

(١) انظر: المبحث الآتي (أحاديث الثقات في الموضوعات).

(٢) المصباح المنير ١: ١٩٥ ـ دَعَا.

(٣) المصباح المنير ٢: ٦٢٥ ـ نَكَرَ.

(٤) مباني تكملة المنهاج ١: ٤٢/ المسألة ٥١.

(٥) الوسائل ٢٧: ٢٣٣ ـ ٢٣٤، أبواب كيفية الحكم، ب ٣، ح ٢.

فيه يمين المدعي، ويعني به القسامة المسؤول عنها في الحديث.

وفسرها في (المصباح) بقوله: (والقَسَامة ـ بالفتح ـ الأيمان تقسم على أولياء القتيل إذا ادّعوا الدم، يُقال: قُتل فلان بالقَسَامة إذا اجتمعت جماعة من أولياء القتيل فادَّعوا على رجل أنّه قَتَل صاحبهم، ومعهم دليل دون البينة، فحلفوا خمسين يميناً أنّ المدَّعَى عليه قَتَل صاحبهم، فهؤلاء الذين يُقسِمُون على دعواهم يسمّون قسامة)[1].

ونظير هذا الحديث عدة أخرى، منها ما رواه الكليني والشيخ الطوسي بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: البينة على من ادّعى واليمين على من ادُّعيَ عليه**»[2].

وروى هذا الحديث من العامة الترمذي عن عبدالله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله. وروى الطبراني والبيهقي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»[3].

وقد أجمع الفقهاء على هذا الحكم، وأطلقوا في كتاب القضاء قاعدة: (على المدعي البينة وعلى المنكر اليمين).

٤٧ـ كل مجهول ففيه القرعة.

القرع لغة[4]: الطرق، يقال: قرع الباب، بمعنى دقّها. والقرعة: هي العملية التي تجرى لتعيين سهم الإنسان وحقه عند الجهل به، ولذا لا يكون لها صورة

---

(١) المصباح المنير ١: ٥٠٣ ـ قَسَمَ.

(٢) الكافي ٧: ١/٤١٥، باب أنّ البينة على المدعي. التهذيب ٦: ٥٥٣/٢٢٩. الوسائل ٢٧: ٢٣٣، أبواب كيفية الحكم، ب ٣، ح ١.

(٣) التاج الجامع للأصول ٣: ٥٥ .

(٤) انظر: الصحاح ٣: ١٢٦٢ ـ قَرَعَ. لسان العرب ١١: ١١٩ ـ قَرَعَ. المصباح المنير ٢: ٤٩٩ ـ قَرَعَ.

خاصة، فتصح بالكتابة على الرقاع، وببنادق الطين، وبالنوى، وغيرها.

ولا تختص بالمرافعات، بل تجري في كل مورد تزاحم فيه الحقوق، ولا طريق لمعرفتها بغير القرعة، لإطلاق ذلك الحديث المبحوث عنه.

رواه الشيخ الطوسي والصدوق بإسنادهما عن محمد بن حكيم عن الإمام الكاظم عليه السلام [(١)]، وطريق الشيخ وإن كان ضعيفاً، لكن طريق الصدوق معتبر؛ حيث يروي عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، والكل ثقات، عن محمد بن حكيم، وهو ممدوح، عن أبي الحسن، وهو الإمام الكاظم عليه السلام.

وقال الشيخ الطوسي في (النهاية): (روي عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، وعن غيره من آبائه وأبنائه من قولهم: «**كل مجهول ففيه القرعة...**»[(٢)].

وقد كثرت الأحاديث في اعتبار القرعة وإجرائها في تعيين السهم أو الحق المجهول، منها: ما رواه الصدوق بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حر، فورث سبعة جميعاً، قال عليه السلام: «**يُقرع بينهم، ويُعتق الذي خرج سهمه**»[(٣)].

ولم أجد في تلك الأحاديث جملة: (القرعة لكل أمر مشكل)، وإنّما استعملها الفقهاء كقاعدة لبيان مورد جريان القرعة.

قال الشيخ الجواهري في تعليقه على كلام المحقق: (...«استخرج بالقرعة»

---

(١) التهذيب ٦: ٥٩٣/٢٤٠. الفقيه ٣: ٩٢. الوسائل ٢٧: ٢٥٩ ـ ٢٦٠، أبواب كيفية الحكم، ب ١٣، ح ١١.

(٢) النهاية: ٣٤٦. الوسائل ٢٧: ٢٦٢، أبواب كيفية الحكم، ب ١٣، ح ١٨.

(٣) الوسائل ٢٧: ٢٦١، أبواب كيفية الحكم، ب ١٣، ح ١٥.

التي هي لكل أمر مشكل باعتبار عدم اندراجه في قاعدة من قواعد الشرع)[١].

فالقرعة في طول الأمارات لا تجري إلاّ عند فقدها.

وأرسل في (دعائم الإسلام) (عن أمير المؤمنين، وأبي جعفر، وأبي عبدالله عليهم السلام أنّهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل)[٢].

والظاهر أنّه تعبير من صاحب (الدعائم) تَصَيَّدَهُ من الأحاديث الواردة عنهم عليهم السلام، كتصيد الفقهاء تلك الجملة منها.

٤٨ ـ ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم.

وفي هذا الحديث ضميران:

أحدهما للخطاب ويعود إلى الإمامية.

ثانيهما للغيبة ويعود إلى العامة.

ومفاده إمضاء الشرع لما يقوم به العامة من أعمال على وفق مذهبهم وإن لم يكن صحيحاً بنظر الإمامية؛ لفقده بعض ما يعتبرونه دخيلاً في صحته، كما لو طلّق العامي زوجته بدون شهود، أو أجرى عقداً فاقداً لبعض شرائط الصحة عند الإمامية، أو ورث مالاً بالتعصيب، ونحو ذلك.

واشتهر هذا الحديث في كتب الفقهاء، وأثبتوه كقاعدة لهم في أمثال تلك الفروع، وإنّما البحث في سنده.

فروى الشيخ الطوسي بسنده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن عبدالله بن

---

(١) الجواهر ٢٨: ٣١٠، كتاب الوصية.

(٢) مستدرك الوسائل ٣: ٢٠٠.

جبلة ـ وهما ثقتان، وطريق الشيخ الطوسي إلى الحسن موثق أيضاً ـ عن عدة، عن علي بن أبي حمزه ـ يعني البطائني ـ عن أبي الحسن عليه السلام يعني الإمام الكاظم عليه السلام [١]، والبطائني ضعيف. وسبق[٢] تفصيل البحث عن حاله، كما أنّ العدة التي تروي عنه لا نعرفها، ولعلها من جماعته المنحرفين عن الحق الذين لم تثبت وثاقتهم.

وروى الشيخ الطوسي هذا الحديث في باب آخر هكذا: عن عبدالله بن جبلة، عن عدة من أصحاب علي، ولا أعلم سليمان إلاّ أخبرني به، وعلي بن عبدالله عن سليمان أيضاً، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال: «**ألزموهم بما ألزموا أنفسهم**»[٣].

هذا ما نقله صاحب (الوسائل) عن الشيخ الطوسي في أبواب المواريث، ونقل الحديث في باب الطلاق بعين السند الأول هكذا: (... عن علي بن أبي حمزة أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلّقة على غير السنّة أيتزوّجها الرجل؟ فقال عليه السلام: «**ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم، وتزوجوهن فلا بأس بذلك**»)[٤].

وعليه، فالحديث ضعيف السند، لكن الشيخ الطوسي روى بإسناده عن الحسن ابن محمد بن سماعة، عن جعفر بن سماعة أنّه سُئل عن امرأة طلّقت على غير السنّة ألي أن أتزوجها؟ فقال: نعم، فقلت له: ألست تعلم أنّ علي بن حنظلة روى: إياكم والمطلقات ثلاثاً على غير السنّة، فإنّهن ذوات أزواج. فقال: يا بني، رواية علي بن

---

(١) الوسائل ٢٦: ٣٢٠، أبواب ميراث المجوس، ب ٣، ح ٢.

(٢) انظر: الجزء الأول، المبحث الثالث: حياة البطائني.

(٣) الوسائل ٢٦: ١٥٨، أبواب ميراث الإخوة والأجداد، ب ٤، ح ٥.

(٤) الوسائل ٢٢: ٧٣، أبواب مقدمات الطلاق، ب ٣٠، ح ٥.

أبـي حمزة أوسع على الناس، روى عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال: «**ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم، وتزوجوهن فلا بأس بذلك**»[(١)].

ومقتضـاه أنّ جعفـر بـن سماعة قد اعتمد على حديث البطائني فرجّحه على معارضه، لكنّه لا ندري أنّ الوجه في ذلك كون البطائني ثقة عنده ولو بعد انحرافه، أو أنّه يرى روايته لهذا الحديث حال استقامته، أو يراه محفوفاً بقرائن الصحة، على أنّ جعفـر بـن سـماعة لـم يـرد فـيه توثيق، وإن ادعيّ أنّه هو جعفر بن محمد بن سـماعة الـثقة، لكنّه لم تثبت الوحدة بينهما، بل أقام بعض الرجاليين الشواهد على عـدمها. ويؤيده سياق سند الحديث، حيث صرّح أولاً بإسناد الحديث إلى الحسن ابـن محمد بن سماعة، فلو كان جعفر أخا الحسن لصرح باسم والده محمد أيضاً، أو قيل: عن أخيه جعفر.

وعليه، فالحديث لم يخرج عن حد الضعف، لكنّه اشتهر بين الفقهاء بل ادعي عليه الإجماع، مضافاً إلى بعض الأحاديث الواردة بمضمونه. فروى الشيخ الطوسي بإسناده عن علي بن الحسن بن فضّال، عن السندي بن محمد، عن علاء بن رزين، عـن محمـد بـن مسـلم، عـن أبـي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الأحكام، قال عليه السلام: «**تجوز على أهل كل ذي دين بما يستحلونه**»[(٢)]. ورجال السند كلهم ثقات وإن كان في طريق الشيخ الطوسي إلى ابن فضّال كلام.

وروى الصـدوق بسـند ضعيف عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال في حديث: «**إنّه**

(١) الوسائل ٢٢: ٧٣، أبواب مقدمات الطلاق، ب ٣٠، ح ٦.

(٢) الوسائل ٢٦: ٣١٩، أبواب ميراث المجوس، ب ٣، ح ١.

من دان بدين قوم لزمته أحكامهم»[١]. وروى نظيره بسند فيه ضعف أيضاً[٢].

وروى محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه رخّص في أخذ الميراث من العامة الواصل إليهم من طريق التعصيب[٣]، إلزاماً لهم بما ألزموا به أنفسهم. والسند صحيح.

٤٩ـ من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله.

رواه أحمد بن محمد بن خالد البرقي في محاسنه[٤] عن علي بن الحكم عن هشام ابن سالم ـ والجميع ثقات ـ عن الإمام الصادق عليه السلام، فالحديث صحيح السند.

ونظيره عدة من الأحاديث، منها ما رواه الكليني بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **«من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه»**[٥].

وقد عمل الفقهاء بهذه الأحاديث، واستفادوا منها قاعدة سموها بـ(قاعدة التسامح في أدلة السنن) جمع سنة، ومرادهم بها الأمور المندوبة في الشريعة قبال الفرائض.

ومعنى التسامح في أدلتها: أنّ الشرائط المعتبرة في حجية خبر الواحد غير معتبرة في الحديث الذي يتضمن استحباب عمل وترتب الثواب عليه، ولذا اشتهر

---

(١) معاني الأخبار: ٢٦٣.

(٢) الوسائل ٢٢: ٧٤ ـ ٧٥، أبواب مقدمات الطلاق، ب ٣٠، ح ١٠ ـ ١١.

(٣) الوسائل ٢٦: ١٥٩، أبواب ميراث الإخوة والأجداد، ب ٤، ح ٦.

(٤) المحاسن ١: ٢٥.

(٥) الكافي ٢: ١/٨٧، باب من بلغه ثواب. الوسائل ١: ٨١ ـ ٨٢، أبواب مقدمة العبادات، ب ١٨، ح ٦.

بينهم استحبابه وإن كان الخبر الذي دل عليه ضعيف السند. وعليه يكون مفاد تلك الأحاديث مسألة أصولية، وهي عدم اعتبار وثاقة الراوي في الأمور المستحبة شرعاً، فيخصص بها ما دل على اعتبار وثاقته.

لكنّ في مفادها احتمالين آخرين:

أحدهما: أن يكون المستفاد منها حكماً فقهياً، وهو استحباب ذلك العمل من أجل ثبوت عنوان ثانوي طارئ، وهو بلوغ الثواب عليه، كعنوان الضرر والنذر الموجب لحسن الأفعال.

ثانيهما: أنّ المستفاد منها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد واستحقاق الثواب عليه، وإن لم يدرك العقل ذلك الثواب الخاص، وإنّما يثبت بتلك الأخبار. وعليه، فلا يثبت استحباب ذلك العمل الذي قام عليه الخبر الضعيف وإن أثيب العامل على انقياده.

وقد بحث الأصوليون عن مفاد هذه الأخبار والقاعدة المستفادة منها، وتعرّض لها الشيخ الأنصاري عند البحث عن رجحان الاحتياط في ما احتمل وجوبه(١).

٥٠ـ إنّما الأعمال بالنيّات ولكل امرئ ما نوى.

وتمام الحديث: «**فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عز وجل، ومن غزا يريد عرض الدنيا، أو نوى عقالاً لم يكن له إلاّ ما نوى**».

رواه الشيخ الطوسي بسند ضعيف عن الإمام الكاظم عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله.

---

(١) فرائد الأصول: ٢٢٩.

وروي مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «**الأعمال بالنيات**»(١).

وروي بسند ضعيف عنه صلى الله عليه وآله قوله: «**ولا عمل إلاّ بنية**»(٢).

لكن الكليني رواه بسند صحيح عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام(٣).

وروى القاضي نعمان عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**إنّما الأعمال بالنيات، وإنّما لامرئ(٤) ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لامرأة يتزوجها، أو لدنيا يصيبها فهجرته إلى ما هاجر إليه**»(٥).

وروى مثله البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله(٦).

وتعرّض الفقهاء لهذه الأحاديث ونظائرها عند البحث عن اشتراط نية القربة في العبادات، وأثبتها صاحب (الوسائل) في كتابه تحت عنوان (وجوب النية في العبادات الواجبة واشتراطها بها مطلقاً)، وذكرها الأصوليون في مبحث التعبدي والتوصلي من (مباحث الألفاظ).

ولهم بحث حول مفادها، وهل أنّ المراد بالنية فيها قصد التقرب ليكون مقتضى الأصل اللفظي هو التعبدية في الأعمال إلاّ ما خرج بالدليل، أو أنّ المراد بها معناها اللغوي، وهو قصد العنوان فحسب، ولعله من أجل عدم ظهورها في المعنى الأول لم يتعرض لها المحقق الخراساني في ذلك المبحث من كفايته.

---

(١) التهذيب ١: ٢١٨/٨٣.

(٢) الكافي ٢: ١/٨٤، باب النية.

(٣) الوسائل ١: ٤٨ ـ ٤٩، أبواب مقدمة العبادات، ب ٥، ح ١٠.

(٤) جاء في هامش (الدعائم) (لكل)، والذي جاء في بقية طرق الحديث (لكل امرئ).

(٥) دعائم الإسلام ١: ٤.

(٦) التاج الجامع للأصول ١: ٤٤.

المبحث العاشر:

أحاديث الثقات في الموضوعات

أحاديث الثقات في الموضوعات

تمهيد

أَخَذْتُ في عنوان هذا البحث أسماء ثلاثة:

١ـ أحاديث ـ جمع حديث ـ وإطلاقه على ما أخبر به الثقة عن الموضوع يبتني على أنّه مرادف للخبر، فهما بمعنى واحد، وهو الأشهر استعمالاً والأوفق بعموم معناه اللغوي، كما صرّح به الشهيد الثاني. وكذا بناءً على أنّ الحديث أعم من الخبر مطلقاً، فيقال لكل خبر: حديث ولا عكس، نقله الشهيد الثاني قولاً(١).

أمّا بناءً على أنّ الحديث أخص من الخبر، لاختصاصه بما جاء عن المعصوم عليه السلام، وشمول الخبر لما جاء عن غيره، وبناءً على تباينهما؛ لاختصاص الحديث بما جاء عن المعصوم عليه السلام، واختصاص الخبر بما جاء عن غيره، فلا يصح إطلاق لفظ الحديث على ما أخبر به الثقة في الموضوع، وإنّما يطلق عليه لفظ الخبر.

٢ـ الثقات جمع ثقة: وهو الموثوق به المؤتمن. قال في (المصباح): (ووثِقتُ به أثِقُ ـ بكسرهما ـ ثقة ووثوقاً: ائتمنته، وهو... ثقة)(٢). ومثله جاء في (الصحاح)(٣).

---

(١) الدراية: ٥ ـ ٧.

(٢) المصباح المنير ٢: ٦٤٧ ـ وَثَقَ.

(٣) الصحاح ٤: ١٥٦٣ ـ وَثَقَ.

٣ـ الموضوعات جمع موضوع، وله عدة معانٍ في اللغة(١):

منها: المكذوب، فيقال: وضع الرجل الحديث: إذا افتراه وكذبه، فالرجل واضع والحديث موضوع، وقد أُلّف فيه عدة كتب، أشهرها (اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة) للسيوطي.

ومنها: المؤلَّف، فيقال: وضع الرجل الكتاب: إذا ألَّفه وصنَّفه، فالكتاب موضوع.

ومنها: المادة التي يجري عليها الكلام، كأفعال المكلفين بالنسبة لعلم الفقه، فإنّها موضوعه، وجمعه موضوعات ومواضيع، وهي المراد في محل البحث.

وعليه، فالقول بأنّ إخبار الثقة عن النجاسة والطهارة من الإخبار عن الموضوع، يُراد به الإخبار عن سبب النجاسة وموضوعها، كملاقاة الجسم الطاهر للنجاسة مع الرطوبة المسرية، وعدم تذكية الحيوان، ونحوهما. والإخبار عن سبب الطهارة وموضوعها، كإصابة المطر للجسم المتنجس، وتجفيف الشمس له، ونحوهما. أمّا نفس النجاسة والطهارة فإنّهما إما حكمان وضعيان اعتبرهما الشارع كما هو المشهور، أو أمران واقعيان كشف عنهما. وعلى كلا التقديرين فأمرهما منوط بالشارع، فإذا أخبر الثقة عنه فيهما جرى عليه حكم الإخبار في سائر الأحكام.

ولهذا البحث أثر مهم في شأن الحديث والعمل به، حيث سبق(٢) أنّ توثيقات الرجاليين من باب الشهادة بوثاقتهم وتحرّزهم عن الكذب، فبناءً على حجية خبر الثقة في الموضوعات تثبت الوثاقة بإخبار الثقة الواحد عنها. وبناءً على عدم حجيته فيها لا تثبت إلاّ بشهادة عدلين بها، كما التزم به صاحب (المعالم)(٣).

(١) انظر: المصباح المنير ٢: ٦٦٣ ـ وَضَعَ.

(٢) انظر: الجزء الأول، المبحث الثاني: أحاديث أصحاب الإجماع، عنوان: حول تزكية الراوي.

(٣) معالم الدين: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

ونسبه إلى جماعة من الأصوليين، وإلى المحقق الحلي.

وهنا تمرُّ بالفقيه مشكلة؛ لتعذر تحصيل شهادة العدلين بوثاقة الثقات من الرواة، فيقوي القول بانسداد باب العلم في شأن التوثيق، ويتنزّل إلى العمل بالظن فيه، كما التزم به المحقق القمي. وقد راموا التخلص من هذه المشكلة بوجوه أوردناها مع التعليق عليها هناك.

إخبار اللغوي ونظائره

ولا تختص ثمرة البحث عن حجية خبر الثقة في الموضوعات بإخبار الرجالي عن وثاقة راوٍ، بل تجري في إخبار اللغوي عن معنى لفظ، والنحوي عن حركته، والصرفي عن وزنه، فإنّ كل واحد منهم يشهد بما أخبر به، فالرجوع إليهم لذلك، إلاّ إذا قامت القرينة في بعض الموارد على كون المنشأ للإخبار هو الحدس والاجتهاد، فيجري عليه أحكامه في خصوص ذلك المورد، وإلا فظاهر الإخبار هو الشهادة بما أخبر به.

فكما أنّ الرجالي يخبر عن حال الراوي حسب ما يظهر له من أقواله وأفعاله بعد تتبع حاله، كذلك اللغوي إنّما يخبر عن استعمال العرب لفظاً في معنى، فيكون ظاهراً فيه، ومثله النحوي والصرفي يخبران عن نطق العرب بحركة اللفظ وهيئته، ولذا دار قدماء اللغويين والنحويين على قبائل العرب العرباء، وتتبعوا استعمالاتهم للألفاظ ونطقهم بها وأخبرونا عنها، وعلى ضوئها وضعت قواعد الكلام العربي.

قال الجوهري في مقدمة صحاحه[1]: (فإنّي قد أودعت هذا الكتاب ما صح عندي من هذه اللغة... بعد تحصيلها بالعراق رواية، وإتقانها دراية، ومشافهتي بها العرب العاربة في ديارهم بالبادية ...).

---

(١) انظر: الصحاح ١: ٣٣.

وقـال محقـق (الصـحاح) في مقدمته: (واضطرَّ المعنيّون باللغة أن يضربوا إلى البادية لتلقّي الفصحى من أبنائها الأصلاء الذين سلمت ألسنتهم من اللحن والعجمة، ولهذا رأينا علماء اللغة والمشتغلين بها أمثال الخليل بن أحمد... يختلفون إلى البادية طلباً للفصحى... وكان أولئك الأعلام يذهبون إلى مضارب الفصحاء ومنازلهم رغبة في أخذ اللغة ممن لم تفسد ألسنتهم وسلائقهم، ومن أعظم هؤلاء الفصحاء الخثعمي... وأبو ثروان العكلي، وأبو فقعس، وأبو دثار، وأبو الجرّاح، وهؤلاء الأربعة هم الذين حكموا[١] بين سيبويه والكسائي...)[٢].

---

(١) استعرض قصة هذا الحكم ابن هشام في مغني اللبيب ١: ٨٠ ـ ٨٢. (طبعة دار الكتاب العربي)، وملخصها: أنّ سيبويه قدم من البصرة على البرامكة في بغداد. فعزم يحيى بن خالد على الجمع بينه وبين الكسائي للمناظرة، وضرب موعداً اجتمعا فيه. فسأله الكسائي عن هذه الجملة: قد كنت أظن أنّ العقرب أشدّ لسعة من الزنبور، فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها؟ فقال سيبويه: فإذا هو هي (بالرفع)، ولا يجوز إياها (بالنصب). فقال الكسائي: العرب ترفع ذلك وتنصبه. فقال يحيى البرمكي: قد اختلفتما وأنتما رئيسا بلديكما، فمن يحكم بينكما؟ فقال له الكسائي: هذه العرب ببابك قد سمع منهم أهل البلدين، فيحُضرون ويسألون. فقال يحيى وجعفر: أنصفت. فأحضروا، فوافقوا الكسائي، فاستكان سيبويه، فأمر له يحيى بعشرة آلاف درهم، فخرج إلى فارس فأقام بها حتى مات، ولم يعد إلى البصرة.

وقد أثار حكم أولئك العرب شعور جماعة من النحويين، حيث ظهر به الكسائي على سيبويه فلم يرقهم ذلك، وصاروا بصدد الدفاع عن سيبويه تعصباً له ونصرة لمذهبه، وما أتوا إلاّ بما يشبه عللهم بعد الورود.

وقد نظم هذه القصة أبو الحسن حازم بن محمد الأنصاري القرطاجني في منظومته في علم النحو، فقال فيها:

لـذاك أعـيت عـلـى الأفهـام مسـألة ... أهـدت إلـى سـيبويه الحـتف والغمما

والغبن في العلم أشجى محنة علمت ... وأبـرح الـناس شـجواً عـالم هضـما

(٢) انظر: مقدمة كتاب الصحاح (أحمد عبد الغفور عطار): ٢٩ ـ ٣٠.

وجاء في (أقرب الموارد): أنّ (العرب الذين أخذ عنهم اللسان العربي هم: قيس، وتميم، وأسد. قال السيوطي في (المزهر) نقلاً عن الكتاب المسمى بـ (الألفاظ والحروف): فإنّ هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتُكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم هُذَيل وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم... ولا من حاضرة الحجاز؛ لأنّ الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدؤوا ينقلون لغة العرب، قد خالطوا غيرهم من الأمم وفسدت ألسنتهم. والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثبتها في كتاب فصيَّرها علماً وصناعةً هم أهل البصرة والكوفة فقط من بين أمصار العرب)[١].

ولذا نقل النحويون اختلاف القبائل والمناطق العربية في النطق ببعض الألفاظ كاختلاف الحجازيين وبني تميم.

التقليد في هذه الأمور

ومن هنا ظهر عدم جواز التقليد في هذه الأمور، فإنّ السيرة القائمة على جواز رجوع الجاهل إلى العالم مختصة بما يخبر فيه عن حدس، كالطب والهندسة، وإخبار اللغوي ونظائره مستند إلى الحس فلا يقاس بالحدسي المحض، كإخبار الطبيب عن مرض داخلي يحدسه بمقدمات لديه.

وأما أدلة مشروعية التقليد من الكتاب والسّنة فَمُخْتَصَّة برجوع الجاهل بالحكم ـ كالحل والحرمة والطهارة والنجاسة ـ إلى العالم به، واللغوي ونظائره ليسوا عالمين به، فلا يصدق عليهم فقهاء ولا من أهل الذكر.

---

(١) انظر: ج١، المقدمة: ١٦.

وعلـيه، فلا دليل على مشروعية تقليد الفقيه لهم فيما أخبروا به، بحيث يفتي بصـحة التـيمم بمطلق وجه الأرض تقليداً للفيومي في قوله في مصباحه: (الصعيد: وجـه الأرض تـراباً كان أو غيره)[1]، فيكشف عن المراد في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[2].

كما لا دليل على مشروعية تقليد العامي لهم في ذلك، على أنّ تقليدهم فيه لا ينفك عـن التقليـد فـي الأحكـام، فلـو شـك في صدق الغناء على مطلق الصوت المـرجَّع أو بشـرط أن يكـون مطـرباً فهـو يشـك لا محالـة في حِل غير المْطرِبِ وحـرمته، فيلـزمه تقلـيد المجـتهد في ذلك، لا تقليد صاحب (القاموس) في قوله: (والغناء ككساء: من الصوت ما طُرّب به)[3]، بالتضعيف أي رُجّع.

أدلة حجية قول اللغوي

وعلـيه فالاستدلال على حجيّة قول اللغوي ـ بأنّه من أهل الخبرة لتعيين الموضوع له، وقـد اتفـق العقـلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة في كل صنعة في ما اختصوا به ـ موهون؛ لاختصـاص السـيرة بـرجوع الجاهل إلى العالم في الأمور الحدسية، واللغة ليس منها كما عـرفت، فـإنّ شـأن اللغـوي النقل عن العرب استعمال اللفظ في المعنى وهو أمر حسي، ويجري عليه حكم إخبار الثقة في الموضوع كما سبق.

واستدلوا على حجيته بوجهين آخرين:

---

(١) المصباح المنير ١: ٣٣٩ ـ صَعَدَ.

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) القاموس المحيط: ١٧٠١ ـ غناء.

أحدهما: الإجماع، حيث رأينا المسلمين يرجعون إلى قول اللغوي عند جهل معنى اللفظ، ويقبلونه دليلاً للخصم عند المنازعة.

وأجيب عنه:

أولاً: بعدم ثبوت الإجماع؛ لعدم كون المسألة محررة قديماً ليعلم رأي القدماء فيها.

وثانياً: بعدم كونه تعبدياً؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه التي استدل بها على الحجية، أو حصول الوثوق لهم بالمعنى اللغوي بعد مراجعة قواميس اللغة.

وقرّب المحقق الخراساني احتمال أن يكون ذهاب الجُل لولا الكُل إلى اعتبار قول اللغوي؛ لأنّه من أهل الخبرة. وصرّح الشيخ الأنصاري بـ (أنّ المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك، لا مطلقاً)[١]. وتبعه المحقق الخراساني في هذا البيان[٢].

ثانيهما: جريان دليل الانسداد في خصوص اللغات، فإنّ معاني غالب الألفاظ مجهولة لنا، إمّا أصلاً، وإمّا سعة وضيقاً.

والجواب عنه:

إنّ باب العلم بالأحكام إن كان منفتحاً فلا يضره انسداده في اللغات، وإن كان مُنْسَداً كان قول اللغوي حجة فيما لو أفاد الظن من باب حجية الظن المطلق، فانسداد باب العلم في خصوص اللغة لا يكون منشأً لجواز العمل بالظن فيها.

---

(١) فرائد الأصول: ٤٦.

(٢) كفاية الأصول ٢: ٩٥ ـ ٩٦.

يبقى البحث فيما ذكره الشيخ الأنصاري من (أنّه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي... فلا ينفع في تشخيص الظواهر)[١]. وتبعه المحقق الخراساني فذكر أنّ اللغوي (من أهل خبرة موارد الاستعمال، بداهة أنّ همه ضبط موارده لا تعيين أنّ أياً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً، وإلاّ لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه؛ للانتقاض بالمشترك)[٢].

لكن المعنى الحقيقي للفظ كثيراً ما يعرف، إمّا لاقتصار اللغويين عليه، أو لإطباقهم على ذكره واختلافهم في غيره، أو لغير ذلك من الأمور الموجبة لكون المعنى يفهم في محاورات العرب من اللفظ بلا قرينة، فإن شككنا في استنادهم إليها في ذلك أمكن جريان أصالة عدمها كما تجري في المعنى العرفي عند الشك في استناده إلى القرينة، والمعنى اللغوي في الحقيقة معنى عرفي أيضاً وإن اختص بعرف أولئك العرب. على أنّ اللغويين عِندَما داروا على بيوت العرب في البادية لم يقتصروا على سماع محاوراتهم التي يحتمل فيها الاستعمال المجازي، وإنّما سألوهم عن معاني كثير من الألفاظ، وعن أسماء كثير من الأشياء، وأخبرونا عن إجاباتهم عنها.

وقد وضع الزمخشري كتابه (أساس البلاغة) لفصل معاني الألفاظ المجازية عن الحقيقية في لغة العرب، حيث فسّر اللفظ أولاً بمعناه الحقيقي، ثم عقبّه بقوله: (ومن المجاز...)، واستطرد معانيه المجازية، فإن لم يكن للفظ معنى مجازي استعمل فيه اقتصر على معناه الحقيقي. وقد أشار إلى هذه الثمرة في مقدمة كتابه

---

(١) فرائد الأصول: ٤٦.

(٢) كفاية الأصول ٢: ٩٥ ـ ٩٦.

عـندما استعرض خصائصه، فقال: (... ومنها تأسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح، بإفراد المجاز عن الحقيقة، والكناية عن التصريح).

ولـذا جعـل المحقق القمي أول طريق لمعرفة المعنى الحقيقي لِلَفْظ نص أهل اللغة على أنّ اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني[(١)].

إخبار اللغوي ونظائره يؤدي إلى الحكم الكلي

وصـرّح أسـتاذنا المحقق الحكيم بأنّ ما دلّ على حجية خبر الثقة في الأحكام يثبت لنا حجية إخبار اللغوي عن معنى لفظ، والرجالي عن عدالة راوٍ أو ضبطه أو وثاقته أو موته، وإخبار الثقة عن عدالة المجتهد واجتهاده وأعلميته، ونحو ذلك من شـرائط الرجوع إليه، بل إخباره في كل ما ينتهي إلى الحكم الكلي، فيجوز الرجوع إلى الفقيه في التقليد والقضاء اعتماداً على إخبار الثقة باجتهاده وعدالته؛ لأنّ إخباره (يرجع إلى الإخبار عن الحكم الكلي... وإن لم يجز الاعتماد عليه في جواز الائتمام بـه، وتسـليم أمـوال القاصرين إليه، وغير ذلك مما لا ينتهي إلى الحكم الكلي، بل يتـرتب علـيه حكـم جزئـي)، ففكـك بـين الأحكـام المترتبة على عنواني العدالة والاجتهاد، وحكم بثبوت بعضها بإخبار الثقة بالعنوانين دون البعض الآخر.

وصـرّح بـأنّ هـذا الـوجه أقـوى ما يستدل به على حجية قول اللغوي. ودفع الإيـراد علـى (أنّ خبـر اللغوي ليس متعرضاً للحكم؛ لأنّه من الخبر عن الموضوع) بـــ (أنّ المـراد مـن الخبـر فـي الأحكـام كـل خبر ينتهي إلى خبر عن الحكم ولو بالالتـزام، ولـذلك تـرى الفقهاء لا يتوقفون في العمل بخبر ابن مسلم لو أخبر بأنّه

---

(١) قوانين الأصول: ١٣.

دخلنا على المعصوم عليه السلام في يوم الجمعة فقال: هذا يوم عيد. أو انتهينا إلى مكان كذا، فقال عليه السلام: هذا مكان يجب على من مرّ به الإحرام، أو الوقوف. أو سأله رجل فقال عليه السلام: كذا. حيث يفتون بأنّ الجمعة يوم عيد، ووادي العقيق أو عرفات يجب الإحرام منه، والوقوف فيه، أو أنّه يجب على الرجل كذا. وليس المستند لهم إلاّ خبر ابن مسلم عن الموضوعات الخارجية، وهو كون اليوم يوم جمعة، والمكان وادي العقيق أو عرفات، والسائل رجل لا امرأة، فإذا جاز الاعتماد على خبر ابن مسلم في الموضوعات المذكورة؛ لأنّه ثقة، لم لا يجوز الاعتماد على الجوهري فيها؟ لأنّه ثقة، وما الفرق؟...). هذا ما أفاده الأستاذ في حقائقه(١).

وذكر نظيره في مستمسكه(٢) مستدلاً به على ثبوت اجتهاد المجتهد بخبر الثقة، فقال: (لعموم ما دل على حجيته في الأحكام الكلية؛ إذ المراد منه ما يؤدي إلى الحكم الكلي، سواء كان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي، والمقام من الثاني، فإنّ مدلول الخبر المطابقي هو وجود الاجتهاد، وهو من هذه الجهة يكون إخباراً عن الموضوع، لكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلي الذي يؤدي إليه نظر المجتهد... وعلى هذا المبنى يكفي توثيق رجال السند بخبر الثقة، وكذا في إثبات المعنى بإخبار اللغوي الثقة...).

وسبق(٣) الإشارة إلى ذلك، وقلنا هناك: (ولنا تعليق عليه في مبحث آخر).

ووجه التعليق والنظر: أنّ أدلة حجية خبر العدل والثقة على قسمين:

---

(١) حقائق الأصول ٢ :٩٨ ـ ٩٩.

(٢) المستمسك ١: ٣٠ ـ ٣١.

(٣) انظر: الجزء الأول، المبحث الثاني: أحاديث أصحاب الإجماع، عنوان: حول تزكية الراوي.

أحدهما: يقضي بحجية خبره مطلقاً سواء أخبر عن الحكم أم الموضوع، كآية النبأ، بل موردها الإخبار عن الموضوع، وهو ارتداد بني المصطلق، وإن نوقش فيها بوجوه. ومثلها السيرة العقلائية؛ لقيامها على حجية خبر الثقة مطلقاً، واعترف بها المانعون من حجيته في الموضوعات، لكن ادعوا الردع عنها، ولذا قال أستاذنا: (... ولو قلنا بحجية خبر الثقة في الموضوعات ـ كما عليه بناء العقلاء ـ فالحكم أظهر، لكنّه محل تأمل؛ لإمكان دعوى تحقق الردع عنه)(١). وسيأتي نقاشنا لهذه الدعوى.

وعليه، فآية النبأ وسيرة العقلاء ـ مع الغض عن النقاش فيهما ـ يثبتان حجية خبر الثقة في الموضوعات مطلقاً بلا احتياج إلى كونه مؤدياً إلى الحكم الكلي بمدلوله الالتزامي.

ثانيهما: يقضي بحجية خبره في خصوص الأحكام، كآية النفر المشتملة على عنواني التفقّه والإنذار، وآية السؤال المشتملة على اشتراط كون المسؤول من أهل الذكر، وآية الكتمان المشتملة على حرمة كتمان ما أنزل الله تعالى، واختصاصها بإخبار الراوي عن الحكم واضح، فإنّ معرفة الرجالي بحال رجل، واللغوي بمعنى لفظ لا يصدق عليه تفقّه في الدين، ولا يصيّره من أهل الذكر المسؤولين عنه، كما لا يصدق على ما أخبر به أنّه منزل من عند الله تعالى، ولا على إخباره عنوان الإنذار.

ومثلها أحاديث المعصومين عليهم السلام التي رخّصوا فيها شيعتهم في الرجوع إلى فقهاء أصحابهم ورواة أحاديثهم، وسبق(٢) الإشارة إلى بعضها، فإنّها صريحة في

---

(١) المستمسك ١: ٣١.

(٢) انظر: الجزء الأول، المبحث الأول: تنويع الحديث، عند قوله: (فروى عبدالعزيز بن المهتدي...).

اختصاص قبول إخبار أولئك الثقات بما ينقلونه عنهم عليهم السلام من أحكام الشرع ونواميسه، فلا تشمل ما ينقله اللغوي عن العرب من معنى لفظ، ويخبر به الرجالي عن حال رجل.

وكونه يؤدي إلى الحكم الكلي بمدلوله الالتزامي لا يجدي بعد قصور دليل الحجية عن شموله، فتحريم الغناء إنّما يثبت بالنهي الوارد عنه في الشريعة، لا بتفسير اللغوي له بالصوت المرجَّع الممدود، فإنّه محقق لموضوع الحكم، كما في الإخبار عن خمرية مائع في الخارج، فيثبت له التحريم الثابت في الشريعة، وكون الأول يؤدي إلى حكم كلي، والثاني إلى حكم جزئي لا يصلح فارقاً بينهما في الحجية هنا.

نعم، فرّق بينهما الشيخ الأنصاري في حجية الظن الانسدادي فقال: (لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولاً من الأمارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة أو نقل الإجماع على حكم، وبين الحاصل به من أمارة متعلقة بألفاظ الدليل، كأن يحصل الظن من قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً﴾[1] بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من أهل اللغة: إنّ الصعيد هو مطلق وجه الأرض... وهل يعمل بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذور؟ فيه إشكال، والأقوى العدم؛ لأنّ مرجع العمل بالظن فيها إلى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الأحكام الجزئية غير المحتاجة إلى بيان الشارع حتى يدخل فيما انسد فيه باب العلم...).

---

(١) المائدة: ٦.

ومثله الظن في الحكم الفرعي الكلي الحاصل من إخبار الثقة بوثاقة راوٍ أو تمييزه عند الاشتراك(١).

وتبعه في ذلك المحقق الخراساني، فاعتبرا إخبار اللغوي بمعنى لفظ، والرجالي بوثاقة راوٍ، إذا حصل منهما الظن بالحكم الشرعي الكلي باعتبار أنّه الحجة بمقتضى دليل الانسداد دون الجزئي.

وهذا أجنبي عن دعوى شمول دليل حجية خبر الواحد لإخبار اللغوي ونحوه إذا أدّى إلى الحكم الكلي بمدلوله الالتزامي، ولذا صرح المحقق الخراساني بأنّه (انقدح أنّ الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة، ولا من باب الرواية).

وعلّق عليه أستاذنا بأنّ الرجالي وإن أخبر عن الموضوع (إلاّ أنّ المدلول الالتزامي لما كان هو الحكم الكلي كان من قبيل الرواية من هذه الجهة)(٢)، فيشمله دليل حجيتها.

وبما سبق ظهر ضعف ذلك، كما ظهر ضعف المقارنة بين إخبار الجوهري عن استعمال العرب للفظ في معنى وبين الخصوصيات والقيود التي ذكرها الراوي في حديثه، كدخول محمد بن مسلم على المعصوم عليه السلام يوم الجمعة، وقوله عليه السلام: هذا يوم عيد. ونحوه، فإنّ الأول إخبار عن العرب محضاً، فعلى فرض قبوله يحقق لنا موضوع الحكم. وأمّا تلك القيود فإنّها من توابع الإخبار عن الحكم وخصوصياته،

(١) فرائد الأصول: ١٦٤.

(٢) حقائق الأصول ٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

كما لو أخبر الراوي عن حضور المعصوم عليه السلام في مجلس الخليفة، وأنّه عليه السلام قال: كذا وكذا؛ حيث نستفيد من ذكر هذا القيد صلاحية صدور الحكم تقية.

فدليل حجية خبر الثقة في الأحكام يقضي باعتبار تلك الخصوصيات، كما لم يتخلف بناء العقلاء عن لحاظها واعتبارها، بل لم ينعقد ظهور للكلام إلاّ على وفق الخصوصيات والقيود المكتنفة له، فهي في الحقيقة نفس المخبر به عن المعصوم عليه السلام، حيث أشار إلى يوم الجمعة بلفظ هذا، فكأنّه قال عليه السلام: يوم الجمعة عيد. وقد رواه لنا محمد بن مسلم. ومثله حديث المواقيت.

على أنّ ظاهر قول الأستاذ: (... أو سأله رجل فقال: كذا. حيث يفتون... أنّه يجب على الرجل كذا. وليس المستند إلاّ خبر ابن مسلم عن الموضوعات الخارجية، وهو كون... السائل رجل لا امرأة)، هو اختصاص الحكم بالرجل لو كان هو السائل، وقد نسبه إلى الفقهاء.

وهذا منافٍ لقاعدة الاشتراك التي بنى عليها الفقهاء فتاواهم، وهي اشتراك الرجل والمرأة في أحكام الشريعة إلاّ ما قام الدليل الخاص على اختصاصه بأحدهما، ولذا ورد السؤال من الرجال وعنهم في كثير من الأحاديث ولم تختص الأحكام بهم، كما في حديث العلاء قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة؟ قال عليه السلام: **«يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهد وقام قائماً فصلى ركعتين بفاتحة القرآن»**(١).

نعم، قد يؤخذ الرجل في موضوع الحكم فيختص به، كما في جواز الاقتداء بالرجل في صلاة الجماعة بالنسبة للرجال.

---

(١) الوسائل ٨: ٢١٥، أبواب الخلل في الصلاة، ب ٩، ح ٢.

وهـذا غير توجّه التكليف إلى الرجل، أو كونه هو السائل عن الحكم، فإنّه لا يوجب اختصاصه به.

وقـد التـزم الأسـتاذ بـذلك فـي تعلـيقه على قاعدة الاشتراك فقال: (إنّ الثابت من القاعـدة هو إلحاق النساء بالرجال في الأحكام الموجهة إليهم، المخاطبين بها، مثل: يجب على الرجل كذا، ويحرم عليه كذا، فالرجل إذا كان موضوعاً للخطاب بحكم كانت المرأة مثله، ولا يشمل مثل ما نحن فيه مما كان الرجل قيداً لموضوع الحكم)[١].

وعليه، فإخبار الثقة في تلك الموارد التي اعتمد عليه الأستاذ فيها كإخباره في غيـرها مـن الموضـوعات الخارجـية، كطهارة متنجس، ونجاسة طاهر، وكرّية ماء، ونقصـان كـرّ، ودخـول وقـت صلاة ونحوها، فإن تم الدليل على حجية خبره في الموضوع فهو، وإلاّ توقّف ثبوت الموضوع على البينة المؤلفة من شاهدين عدلين؛ لعموم دليل حجيتها.

هـذا في غير الدعاوى والحقوق والجنايات التي قام الدليل الخاص على عدم ثـبوتها بخبـر الثقة وإن اختلفت في اعتبار رجلين عدلين كما في الطلاق، أو أربعة رجـال أو ثلاثـة وامـرأتين أو رجلـين وأربـع نسـوة كما في الزنا، وإن لم يثبت ما يـوجب القـتل مـنه إلاّ بـالأول، أو كفايـة رجل وامرأتين، أو رجل ويمين كما في الأمـوال، أو كفايـة النسـاء منفـردات كما في الولادة والاستهلال، حسبما فصّل في كتاب القضاء والشهادات.

فهـذه الموارد ونظائرها مما ورد فيه النص على عدم كفاية إخبار الثقة الواحد

---

(١) المستمسك ٨: ٤٤٣.

لا بحث لنا فيها، مثل قول الإمام الصادق عليه السلام في صحيح حماد بن عثمان قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجوز شهادة النساء في الهلال، ولا يجوز إلاّ شهادة رجلين عدلين**»[١]. وإنّما البحث في غيرها، كما لو أخبر الثقة بأنّ الثوب المتنجس قد غسله المطر، فبناءً على حجية خبره يحكم بطهارته فتصح الصلاة فيه، وبناءً على عدم حجيته يجري استصحاب النجاسة فلا تصح فيه الصلاة.

المائز بين الخبر والشهادة

ولا فرق بين تسمية إخباره هذا ونحوه شهادة أو خبراً؛ لأنّ قول الفقهاء إنّ الشهادة يُعتبر فيها التعدد، يراد به الشهادة بمعناها المصطلح المعرَّف بـ (الإخبار الجازم عن حق لازم للغير من غير الحاكم). وقد عرفت قيام الدليل الخاص فيها على عدم الاكتفاء بخبره.

وأمّا الشهادة بمعناها الأعم فلا دليل على اعتبار التعدد فيها مطلقاً بما أنّها شهادة، بحيث يكون هذا العنوان بمعناه العام موضوعاً لاعتبار التعدد، وإن اختلف الفقهاء في المائز بين الخبر والشهادة، وذكروا فيه عدة وجوه مختلفة.

واستظهر السيد الطباطبائي من كلام الشيخ الأنصاري أنّه يرى أنّ الإخبار في موضوع شخصي عن حِسٍّ يكون شهادة يُعتبر فيها التعدد، مثل الإخبار عن قيمة المبيع المتعارفة المضبوطة لدى أهل البلد، والإخبار في غيره يكون خبراً لا يُعتبر فيه التعدد، مثل الإخبار عن قيمة المبيع بحسب نظر المخبِر وحدسه من أجل كثرة ممارسته لنظائره.

---

(١) الوسائل ١٠: ٢٨٧، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ١١، ح ٣.

وأورد عليه بأنَّ الشهادة والخبر متحدان بحسب المورد وكيفية الإخبار وغير ذلك، ولا فرق بينهما إلاّ باعتبار التعدد وعدمه، فكل مورد قام الدليل فيه على اعتبار التعدد فهو شهادة، وإلاّ فهو خبر[١]. وعليه، فليس بينهما اختلاف واقعاً، بل بمجرد التسمية عند اختلاف الحكم تبعاً للدليل.

والذي يهمنا الآن هو البحث عمّا يقتضيه الدليل عند إخبار الثقة عن موضوع في غير تلك الموارد الخاصة، فهل يقضي بالحجية أو بعدمها؟

أقوال الفقهاء

وأقوال الفقهاء فيه ثلاثة:

أَحَدها: عدم حجيته، وهو المنسوب إلى كثير من الفقهاء، وأنّهم صرحوا بذلك في كتبهم كـ(المبسوط)[٢]، و(الخلاف)[٣]، و(المعتبر)[٤]، و(التحرير)[٥]، و(المنتهى)[٦] و(الموجز) وشرحه[٧]، وهو ظاهر كتاب (المختلف)[٨]، و(الإيضاح)[٩]،

---

(١) تعليقة المكاسب ٢: ١٠٣.

(٢) المبسوط ١: ٨.

(٣) الخلاف ١: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٤) المعتبر ١: ٥٤.

(٥) تحرير الأحكام ١: ٥٣.

(٦) منتهى المطلب ١: ٥٥.

(٧) كشف الالتباس عن موجز أبي العباس ١: ١١٧ ـ ١١٨.

(٨) المختلف ١: ٨٣.

(٩) إيضاح الفوائد ١: ٢٣.

و(جامع المقاصد)[١]، وبعض مباحث (التذكرة)[٢] للعلامة، وقال في قواعده: (ولو شهد عدل بنجاسة الماء لم يجب القبول وإن استند إلى السبب)[٣]. وتبعهم أستاذنا المحقق الحكيم، فقال: (وإنّ المتعين المنع من القبول)[٤]. وإن قالوا بحجيته في الأحكام.

ثانيها: التوقف والاسْتِشْكال في حُجيتِه، واختاره الشيخ الجواهري، فقال: (إلاّ أنّ الإنصاف بقاء المسألة في حيّز الإشكال...)[٥].

وتبعه السيد الطباطبائي في عروته، فصرّح بالإشكال في قبول خبر العدل الواحد في عِدة موارد، كإخباره بالنجاسة والطهارة والكرّية ودخول الوقت. واحتاط في إخباره بالغروب في شهر رمضان احتياطاً إلزامياً، وفي إخباره بطلوع الفجر احتياطاً استحبابياً؛ نظراً لاستصحاب الليل، بعد أن صرح بالإشكال في حجية خبره. ومع هذا كله صرح بأنّ عدالة الشخص تثبت بشهادة العدلين بها إذا لم يعارضها شهادة العدل الواحد بعدمها[٦]. بل صرّح في (تعليقة المكاسب)[٧] بحجيته في الموضوعات مطلقاً، فقال: (... والحق أنّ مقتضى الأصل كفاية الواحد في كل مقام،

---

(١) جامع المقاصد ١: ١٥٤.

(٢) تذكرة الفقهاء ١: ٢٤.

(٣) القواعد ١: ١٨٩.

(٤) المستمسك ١: ١٧٣.

(٥) الجواهر ٦: ١٧٢.

(٦) العروة الوثقى: (فصل ماء البئر، المسألة: ٦ ـ ٩)، و(فصل: ما يثبت به الطهارة، الأمر السابع)، و(فصل أحكام الأوقات، المسألة: ١)، و(فصل وجوب قضاء الصوم دون الكفارة، المسألة: ٢)، و(فصل شرائط إمام الجماعة، المسألة: ١٤).

(٧) انظر: تعليقة على المكاسب ٢: ١٠٣.

خرج ما خرج، وذلك لعموم ما دل على حجية خبر العادل حتى في الموضوعات).

ثالثها: حجيته، ولزوم العمل عليه، وهو المحكي عن جماعة من الفقهاء، كالشيخ الطوسي في (النهاية)(١)، والشهيد الأول في (الذكرى)(٢)، والعلامة الحلي في (التذكرة)(٣) وإن اشترط حصول الظن من إخباره(٤)، والشيخ البحراني في حدائقه(٥)، والمحقق الهمداني في مصباحه(٦)، وتبعهم أستاذنا المحقق الخوئي(٧)، وهو الحق، ويدل عليه أمور:

أدلة الحجية

الأول: سيرة العقلاء الممضاة من قبل الشرع، حيث لم يفرّقوا في الأخذ بخبر الثقة بين كون المخبر به حكماً أم موضوعاً؛ بل إخبار الثقة في الموضوعات أكثر صدوراً، ولذا قال المحقق الهمداني مستدلاً على حجية خبره: (لاستقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات في الحِسِّيّات التي لا يتطرق فيها احتمال الخطأ احتمالاً يعتد به لديهم مما يتعلق بمعاشهم ومعادهم، وليست حجية خبر الثقة لدى العقلاء إلاّ كحجيّة ظواهر الألفاظ، ومن هنا استقرت سيرة المتشرعة على أخذ معالم دينهم من الثقات، ولم يثبت من الشارع ردعهم عن ذلك، بل ثبت

---

(١) النهاية: ٢٣٤.

(٢) ذكرى الشيعة ١: ١٠٦.

(٣) تذكرة الفقهاء ١: ٩٠.

(٤) مفتاح الكرامة ١: ١٢٠.

(٥) الحدائق ٥: ٢٥١.

(٦) مصباح الفقيه ٦٠٩، الطهارة.

(٧) منهاج الصالحين ١: ١٢٧ ـ ١٢٨.

تقريرهم على ذلك، كما تقرر ذلك في الأصول عند البحث عن حجية خبر الواحد، ويشهد لذلك أيضاً كثير من الأخبار الواردة في الأبواب المتفرقة...)[١].

وتوهم صلاحية الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم للردع عن هذه السيرة ظاهر الوهن؛ لورودها في مقام الإرشاد إلى حكم العقل، وأنّ المكلف لا بد وأن يستند في عمله إلى حجة وبرهان، فلا يجديه التخرص والظن. وعليه يكون دليل الحجية من السيرة وغيرها وارداً على تلك النواهي؛ لأنّ الركون إليه ركون إلى حجة حال العمل.

الثاني: حجية خبر الثقة في الأحكام، فإنّه شاهد على حجيته في الموضوعات؛ لأنّ ثبوت الحكم وإسناده إلى المشرّع أهم من ثبوت الموضوع خارجاً، وأولى بالاحتياط منه، وقد أنكر القرآن الكريم على أولئك الذين يسندون إلى الله تعالى ما لم يقم عليه دليل، فقال: ﴿أَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[٢].

ولذا قال الشيخ الجواهري: (بل ثبوت الأحكام الشرعية به أكبر شاهد على ذلك... بل لعل ثبوت أصل النجاسة به دون التنجس مع أنّه ليس من الشهادة في شيء متنافيان؛ إذ هو أيضاً فيه قاطع لقاعدة اليقين ولاعتبار العلم وغيرهما، ومنه يعلم حينئذ تنزيله منزلتهما في المقامين، ودعوى تسليمه في أصل النجاسة دون التنجيس تحكّم من غير حاكم...)[٣].

فإخبار الثقة عن المعصوم عليه السلام بنجاسة الدم كإخباره بملاقاته للثوب الطاهر،

(١) مصباح الفقيه: ٦٠٩، الطهارة.

(٢) يونس: ٥٩.

(٣) الجواهر ٦: ١٧٢.

فالتفكيك بين الإخبارين بقبول خبره الأول والحكم بنجاسة الدم، وردّ خبره الثاني والحكم ببقاء طهارة الثوب تحكّم.

الثالث: الأحاديث المتفرّقة في أبواب الفقه الدالة على حجية خبر الثقة، ولزوم العمل به في الموضوعات في عدة موارد متفرقة لا ربط لبعضها ببعض كي يحتمل فيها اشتراكها في خصوصية تمتاز بها عن بقية الموارد، وقد عمل بها الفقهاء، بل يستفاد منها أنّ اعتبار خبر الثقة في مواردها من أجل قيامه مقام العلم، ولازمه التعدّي عنها إلى كل مورد أخبر به الثقة عن الموضوع، إلاّ إذا قام الدليل الخاص على اعتبار التعدد فيه كما سبق.

ومن تلك الأحاديث ما ورد في حجية أذان الثقة والاعتماد عليه في أوقات الصلوات، إذ كيف يساعد الفهم العرفي والذوق الفقاهي على الالتزام بأنّ العدل إذا أذّن دخل الوقت وجازت الصلاة؛ لأنّه منصوص، وإذا أخبر بدخول الوقت صريحاً بلا أذان لم يدخل ولم تجز الصلاة؛ لعدم النص الخاص، ومن المعلوم أنّ الاعتماد على أذانه من أجل كشفه عن إخباره بدخول الوقت، لا أنّه معتبر على نحو الموضوعية، فلا نحتمل أنّ ترديد فصول الأذان دخيل في تحقق الزوال كي يلزم الجمود على مورد النص. وعليه فلا فرق بين أذانه وإخباره عن الزوال في الكشف عن تحققه، وإن جمد السيد الطباطبائي على مورده، فقال: (نعم، يجوز الاعتماد على شهادة العدلين على الأقوى، وكذا على أذان العارف العدل، وأمّا كفاية شهادة العدل الواحد فمحل إشكال)[١].

---

(١) العروة الوثقى ١: ٩٥ / المسألة ١، فصل أحكام الأوقات.

نظرة في الأحاديث

ويناسب جداً إثبات ما وَصَلنا من تلك الأحاديث.

فروى حفص بن البختري عن الإمام الصادق عليه السلام في الرجل يشتري الأمة من رجل، فيقول: إنّي لم أطأها؟ فقال عليه السلام: «**إن وثق به فلا بأس أن يأتيها**»(١).

وروى أبو بصير فقال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يشتري الجارية وهي طاهر، ويزعم صاحبها أنّه لم يمسّها منذ حاضت؟ فقال عليه السلام: «**إن ائتمنته فمسّها**»(٢).

وروى عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام فقال: ... قلت: أفرأيت إن ابتاعها وهي طاهر، وزعم صاحبها أنّه لم يطأها منذ طهرت؟ فقال عليه السلام: «**إن كان عندك أميناً فمسّها...**»(٣).

فظاهر هذه الأحاديث الثلاثة: أنّ قبول إخبار صاحب الجارية في عدم مسّها من أجل وثاقته وأمانته، وعليه فلو أخبر عن ثبوت موضوع في مورد آخر لزم قبول خبره.

ومن هنا ظهر ضعف الإيراد بأنّ المخبر في هذه الأحاديث ذو يد فيُقبل خبره لذلك. ولذا استدل بها جماعة على قبول خبر الثقة في الموضوعات مطلقاً، منهم الشيخ البحراني في حدائقه والجواهري في جواهره.

ومثلها حديث أبي العطارد: ... قلت: فأخرج الكُرَ والكُرَين، فيقول الرجل: أعطنيه بكيلك؟ قال عليه السلام: «**إذا ائتمنك فلا بأس**»(٤).

---

(١) الوسائل ٢١: ٨٩، أبواب نكاح العبيد، ب ٦، ح ١.

(٢) الوسائل ٢١: ٩٠، أبواب نكاح العبيد، ب ٦، ح ٤.

(٣) الوسائل ٢١: ٢١، أبواب نكاح العبيد، ب ٦، ح ٢.

(٤) الوسائل ٧١: ٣٤٥، أبواب عقد البيع، ب ٥، ح ٦.

وحديث عمار الساباطي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سُئل عن الرجل يأتي بالشراب، فيقول: هذا مطبوخ على الثلث. قال عليه السلام: «**إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً فلا بأس أن يشرب**»(١).

ومفهومه: أنّ المخبر إذا لم يتصف بذلك ففيه البأس، الذي هو المنع والتحريم، وسيأتي(٢) البحث عنه.

وروى إسحاق بن عمار عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً، فقال لي: إن حدث بي حدث فأعطِ فلاناً عشرين ديناراً، وأعطِ أخي بقية الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق، فقال لي: إنّه أمرني أن أقول لك: انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي فتصدق منها بعشرة دنانير أقسمها في المسلمين، ولم يعلم أخوه أنّ عندي شيئاً؟ فقال عليه السلام: «**أرى أن تصدّق منها بعشرة دنانير**»(٣).

ووصف الرجل بالصدق في نفسه مساوق لوصفه بالوثاقة، فيدل الحديث على حجية خبر الثقة، حيث أمر الإمام عليه السلام بالأخذ بإخباره والعدول عن بعض فقرات الوصية الأولى وإن كانت الوصية لا تثبت عند التخاصم والدعوى إلاّ بشاهدين، ولذا أمر القرآن الكريم باستشهادهما حين الإيصاء بقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾(٤).

---

(١) الوسائل ٢٥: ٢٩٤، أبواب الأشربة المحرّمة، ب ٧، ح ٦.

(٢) انظر: المبحث الآتي: (ألفاظ وجمل في الأحاديث).

(٣) الوسائل ١٩: ٤٣٣، أبواب الوصايا، ب ٩٧، ح ١.

(٤) المائدة: ١٠٦.

وليس الإشهاد شرطاً في صحة الوصية ونفوذها عند عدم التداعي.

وروى هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّ الوكيل إذا وكّل ثم قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً، والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلّغه، أو يشافه بالعزل عن الوكالة**»(١).

فحكم الإمام عليه السلام بثبوت العزل بإخبار الثقة وجعله عِدلاً للمشافهة الموجبة للعلم. وعلّق صاحب (الوسائل) في هامشه على هذا الحديث بقوله: (فيه دلالة على العمل بخبر الثقة وعلى أنّه يفيد العلم كالمشافهة، وتقديمه عليها كأنّه لبيان هذا المعنى والاهتمام).

وروى ذريح المحاربي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**صلِّ الجمعة بأذان هؤلاء فإنّهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت**»(٢).

وروى عيسى بن عبدالله الهاشمي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال: «**المؤذّن مؤتمن، والإمام ضامن**»(٣).

وروى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: هذا ابن أم مكتوم وهو يؤذّن بليل، فإذا أذّن بلال فعند ذلك فأمسك، يعني في الصوم**»(٤).

فدلّت هذه الأحاديث الثلاثة على جواز الاعتماد في دخول الوقت على أذان الثقة ـ كما سبق ـ وإهمال اشتراط وثاقته فيها اعتماداً على ما هو الغالب من عدم

---

(١) الوسائل ١٩: ١٦٢، أبواب الوكالة، ب ٢، ح ١.

(٢) الوسائل ٥: ٣٧٨، أبواب الأذان، ب ٣، ح ١.

(٣) الوسائل ٥: ٣٧٨، أبواب الأذان، ب ٣، ح ٢.

(٤) الوسائل ٥: ٣٩٠، أبواب الأذان، ب ٨، ح ٤.

تصدّي غير الثقة في الإخبار للأذان؛ لأنّ الاعتماد في الصوم والصلاة لا يكون إلاّ عليه. مضافاً إلى استفادته من قوله عليه السلام: **«فإنّهم أشدّ شيء مواظبة على الوقت»**، فهم ثقات في الإخبار عنه. ولذا لم يشك فقيه في اشتراط وثاقة المؤذن في جواز الاعتماد عليه.

ومنه يظهر حال ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: في الرجل يسمع الأذان فيصلي الفجر، ولا يدري طلع أم لا، غير أنّه يظن ـ لمكان الأذان ـ أنّه طلع؟ قال عليه السلام: **«لا يجزيه حتى يعلم أنّه قد طلع»**(١). فإنّه لم يفرض فيه وثاقة المؤذن، فلا بدّ من حمله على صورة عدم ثبوتها؛ لاختصاص الحجية بأذان الثقة.

وروى العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل خرج في شهر رمضان وأصحابه يتَسَحّرونَ في بيت، فنظر إلى الفجر فناداهم: إنّه قد طلع الفجر فكفّ بعض وظن بعض أنّه يسخر فأكل؟ فقال عليه السلام: **«يتم صومه ويقضي»**(٢).

فدل على حجية خبر الثقة في هذا الموضوع من جهتين:

إحداهما: ارتكازها في ذهن السائل وأذهان أولئك الصائمين، ولذا كفّوا عن الطعام وتخلّف أحدهم بتخيل أنّ المخبر ساخر وإلاّ لتابعهم، وأقرّهم الإمام عليه السلام على ذلك.

الثانية: أمر الإمام مَنْ أكل بالقضاء؛ لثبوت طلوع الفجر تعبّداً بذلك الإخبار بعدما ظهر أنّه في مقام الجد، حيث لم يذكر في السؤال ولا في الجواب أنّه ثبت طلوع الفجر لذلك الآكل من طريق آخر.

---

(١) الوسائل ٤: ٢٨٠، أبواب المواقيت، ب ٥٨، ح ٤.

(٢) الوسائل ١٠: ١١٨ ـ ١١٩، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب ٤٧، ح ١.

وهـذا يؤكد ما سبق من أنّ الاعتماد على أذان الثقة من حيث إخباره بدخول الوقت، بـلا دخـل لتـرديد فصول الأذان في ذلك. والرواية وإن كانت مطلقة من جهة وثاقة ذلك المخبـر، لكـنّه لا بـد مـن تقيـيدها بـذلك للعلم بعدم حجية خبر غير الثقة، ولا يضر في الاستدلال كون السائل غير أصحاب الواقعة بعدما كان الجواب منصباً على بيان حكمهم.

وروى معاويـة بـن عمار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: آمر الجارية تنظر الفجر فـتقول: لـم يطلـع بعـد فآكل، ثم أنظر فأجد قد كان طلع حين نَظَرتْ؟ فقال عليه السلام: **«اقضه، أمَا إنّك لو كنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء»**[1].

فـدل علـى أنّ الاعتماد على خبر الثقة في هذا الموضوع كان مرتكزاً في ذهن الـراوي وسـار عليه في عمله، حيث اعتمد على إخبار تلك الجارية لكونها موثوقاً بهـا عـنده، وفـرّع أكلـه على فحصها وإخبارها بعدم طلوع الفجر، وإنّما سأل عن حكمه لظهور خطئها في ذلك. فأجاب الإمام عليه السلام بلزوم القضاء؛ لعدم إجزاء العمل المأتـي به على طبق الأمارة عن الواقع عند ظهور الخلاف، واستثناء مراعاته بنفسه حكم تعبدي على خلاف القاعدة، فيكون مخصصاً لها.

ولـذا قال الشيخ الجواهري: (ضرورة أنّه ليس المدار في سقوطه [أي القضاء] على كـون التناول بحجة شرعية، وإلاّ لكفى الاستصحاب، بل على مباشرة المراعاة، فبدونها يبقـى مـندرجاً تحـت إطلاق ما دلّ على القضاء بذلك...)[2]. وعليه، فالأمر بالقضاء لا يكشف عن ردع الراوي عن الاعتماد على إخبار الثقة في الموضوع الخارجي.

---

(١) الوسائل ١٠: ١١٨، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب ٤٦، ح ١.

(٢) الجواهر ١٦: ٢٧٨.

وروى محمد بن مسلم عن أحد الصادقَين عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلّي؟ قال عليه السلام: «**لا يؤذنه حتى ينصرف**»(١).

فنهى الإمام عليه السلام عن إعلام المصلي بنجاسة ثوبه، حيث يترتب عليه الأثر وهو قطع الصلاة، وحصول المشقة للمصلي، سواء كان الدم بمكان يراه المصلي بعد إعلامه أم لا، ولولا قبول خبر الثقة لما ترتب هذا الأثر، وما بقي محل لإطلاق النهي عن الإعلام.

وروى أبو يحيى الحنّاط قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ ابني وابنة أخي في حجري، فأردت أنْ أزوّجها إياه، فقال بعض أهلي: إنّا قد أرضعناهما، فقال عليه السلام: «**كم؟**»، قلت: ما أدري، قال: فأرادني على أن أوقّت، قال: قلت: ما أدري، قال: فقال عليه السلام: «**زوّجه**»(٢).

فإنّ سؤال الإمام عليه السلام عن مقدار الرضاع يصلح للكشف عن قبول خبر الثقة لو أخبر بالمقدار المحرِّم، وقد فهم الراوي ذلك، حيث قال: فأرادني على أن أوقّت.

نعم، ورد في حديث الخثعمي، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن أم ولد لي صدوق زعمت أنّها أرضعت جارية لي أصدّقها؟ قال عليه السلام: «**لا**»(٣).

وهذا ينافي حديث الحنّاط؛ إذ مع فرض السائل كون المرأة صدوقاً لم يعتنِ الإمام عليه السلام بإخبارها، فيصلح دليلاً لعدم الحجية. لكن المنافاة إنّما نشأت من ترك استفصال الإمام عليه السلام بين إخبارها بأصل الرضاع فحسب وإخبارها ببلوغ الحد

(١) الوسائل ٣: ٤٨٧، أبواب النجاسات، ب ٤٧، ح ١.
(٢) الوسائل ٢٠: ٤٠٠، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١١، ح ١.
(٣) الوسائل ٢٠: ٤٠١، أبواب ما يحرم بالرضاع، ب ١٢، ح ٢.

المحرَّم، ويمكن تخصيص الحكم بالأول بقرينة حديث الحنّاط المفصّل بينهما، على أنّ الخثعمي ضعيف لا يصلح حديثه للحجية.

ويمكن القول بإجمال حديث الحنّاط من هذه الجهة، حيث لا يدري أنّ الأثر المترتب على الإخبار بمقدار الرضاع الشرعي هل هو الحكم بالتحريم أو الاحتياط في الاجتناب لزوماً أو تنزيهاً من أجل بلوغ الرضاع وإن لم يكن بطريق معتبر. وقد ورد هذا المعنى في حديث مسعدة بن زياد عن الإمام الصادق عن آبائه عليهم السلام: «**أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: لا تُجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها، وأنّها لك محرم وما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة**»(١).

وروى عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**اغتسل أبي من الجنابة، فقيل له: قد أبقَيْتَ لمعة في ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: ما كان عليك لو سكتَّ؟! ثم مسح تلك اللمعة بيده**»(٢).

فإنّ لوم الإمام عليه السلام لذلك القائل ومسحه اللمعة بيده له ظهور في اعتبار خبره وترتيب الأثر عليه، ولذا جعله الشيخ الجواهري دليلاً لحجية خبر العدل الواحد في الموضوعات. لكنّه بما أنّ المعصوم عليه السلام لا تقع عباداته مخالفة للواقع لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور، وحمله على أنّ الإمام عليه السلام كان بصدد مسح تلك اللمعة وإن لم يخبره أحد، فلم يغفل عنها بنحو يستند في مسحها إلى إخبار ذلك الرجل

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢٥٨ ـ ٢٥٩، أبواب مقدمات النكاح، ب ١٥٧، ح ٢.

(٢) الوسائل ٢: ٢٥٩ ـ ٢٦٠، أبواب الجنابة، ب ٤١، ح ١.

ليكشف عن حجية خبره، وإنّما لامَهُ الإمام عليه السلام على إخباره؛ لصدوره منه في غير محله وتطفّله فيه.

وروى سماعة بن مهران قال: سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها، فحدّثه رجل ثقة أو غير ثقة، فقال: إنّ هذه امرأتي، وليست لي بيّنة. فقال عليه السلام: **«إن كان ثقةً فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه»**[1].

وهذا وإن كان صريحاً في حجية خبر الثقة، لكنّه لا بد من حمل النهي عن قرب الجارية على الكراهة؛ لأنّ ذلك الثقة المحدّث مدعٍ للزوجية والمرأة تنكرها بطبيعة الحال، ولا تثبت دعواه إلاّ بإقامة البينة عليها، كما سبق.

ودل عليه حديث يونس في المورد نفسه قال: سألته عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان، فسألها: لك زوج؟ فقالت: لا، فتزوجها، ثم إنّ رجلاً أتاه فقال: هي امرأتي. فأنكرت المرأة ذلك، ما يلزم الزوج؟ فقال عليه السلام: **«هي امرأته إلاّ أن يقيم البينة»**. ونظيره حديث آخر[2].

لكنّه لم يذكر في هذين الحديثين أنّ المدعي ثقة فيمكن حمله على غير الثقة؛ للتفصيل بينهما في موثّق سماعة، لكن الذي يمنع من الأخذ بمفاده كون المخبر مدعياً، كما أنّ عدم قبول المخبر في هذين الحديثين مطلقاً لذلك.

ونظيره حديث ابن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يصيد الطير... يجيئه فيطلبه من لا يتهمه. فقال عليه السلام: **«لا يحل له إمساكه، يردّه عليه»**[3].

---

(١) الوسائل ٢٠: ٣٠٠، أبواب عقد النكاح، ب ٢٣، ح ٢.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٩٩ ـ ٣٠٠، أبواب عقد النكاح، ب ٢٣، ح ١ ـ ٣.

(٣) الوسائل ٢٣: ٣٨٨، أبواب الصيد والذبائح، ب ٣٦، ح ١.

وعدم اتهامه له ظهور في الركون إليه، فيكون ثقة، لكنّه مدعٍ لا تثبت دعواه إلاّ بحجة. وعليه يكون النهي عن إمساك الطائر محمولاً على الكراهة، كما أنّ طلب ردّه عليه محمول على الاستحباب.

حول آية النبأ

الرابع: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾[1]. ويُطلق عليه آية النبأ، فتدل بمفهومها على عدم وجوب التبين في خبر العادل، فتثبت حجيته، وموردها الإخبار عن الموضوع، حيث نزلت في الوليد بن عقبة لما أخبر عن ارتداد بني المصطلق، ولذا نوقش في دلالتها على حجية خبر العدل في الأحكام. وأجيب عنه بإطلاق الحكم الوارد فيها وإن اختص موردها بالموضوع.

وعليه، فتصلح الآية الكريمة لإثبات حجية خبر العدل في الموضوع مطلقاً، سواء في ذلك عدالة الراوي، ومعنى اللفظ، وطهارة الجسم أو نجاسته وغيرها، ولذا استدل بعموم مفهومها على كفاية تزكية العدل الواحد (نظراً إلى أنّ تزكية الواحد داخلة فيه، فإذا كان المزكي عدلاً لا يجب التثبت عند خبره، واللازم من ذلك الاكتفاء به).

لكن صاحب (المعالم) استثنى من إطلاق دلالتها على حجية خبر العدل في الموضوع إخباره بعدالة الراوي فقط، بدعوى لزوم التناقض على تقدير شمولها له؛ لأنّ المراد بالفاسق من له صفة الفسق في الواقع، كما هو الظاهر من مثله، وقضية الوضع في المشتق، وبشهادة قوله تعالى: ﴿**أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا**

---

(١) الحجرات: ٦.

فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. فيتوقف قبول الخبر حينئذ على العلم بانتفاء الفسق، وهو موقوف على الاتصاف بالعدالة، وخبر العدل بمجرده لا يوجب العلم بالاتصاف، فلا بد إذاً من حملها على إرادة الإخبار بما سوى العدالة.

ولا يقال بورود ذلك على تزكية العدلين وإخبارهما عن العدالة؛ لقيام الدليل الخارجي على قبول تزكيتهما، فغاية ما يلزم من قبولها (هو تخصيص الآية بدليل من خارج ولا محذور في مثله، بخلاف تزكية الواحد، فإنّها على هذا التقدير يؤخذ من نفس الآية، فلذلك يأتي المحذور...)[١].

ويمكن الإجابة عن ذلك بأنّ الآية الكريمة لمّا كانت في مقام بيان لزوم ترتيب الأثر على خبر العدل يكون مقتضاها أنّ خبره كخبر البينة في كون المخبر به معلوماً بالتعبد، فلو أخبر بعدالة زيد حصل العلم بعدالته تعبداً كما لو أخبرت البينة بها، وعليه فإطلاق الآية الكريمة شامل لإخبار العدل بعدالة الراوي، كإخباره بغيرها من الموضوعات. لكن الإشكال في أصل دلالة الآية على حجية خبر العدل، حيث أورد عليها بعدة وجوه، وصرح الشيخ الأنصاري بأنّها (كثيرة ربما تبلغ إلى نيّف وعشرين، إلاّ أنّ كثيراً منها قابلة للدفع...)[٢].

على أنّ البحث عن حجية خبر الثقة وإن لم يكن عدلاً، كما هو مقتضى الأدلة السابقة، أمّا هذه الآية الكريمة فتدل بمفهومها على حجية خبر العدل فحسب، بل تدل بإطلاق منطوقها على عدم حجية خبر الفاسق وإن كان ثقة في إخباره، فيمكن القول بحصول المعارضة بينه وبين تلك الأدلة من هذه الجهة.

(١) منتقى الجمان ١: ١٨ ـ ١٩.

(٢) فرائد الأصول ٧١ ـ ٧٢.

لكن الاستدلال بها ـ كما سبق ـ موهون لعدة وجوه:

منها: أنّ التعليل بالإصابة بجهالة ظاهر أو محتمل لإرادة الإصابة بسفاهة لا مجرد عدم العلم، وهي لا تنطبق على العمل بخبر الثقة؛ لكونه عملاً عقلائياً، ولذا استقرت سيرتهم عليه.

أدلة عدم الحجية ونقاشها

وهناك أمور استدل بها على عدم الحجية يلزمنا النظر فيها، ذكرها الشيخ الجواهري بقوله: (للأصل، وقاعدة اليقين، واعتبار العلم في الأخبار السابقة، ومفهوم ما تسمعه من خبري البينة)[(١)]. مضافاً لأمرين آخرين، فالجميع ستة:

أحَدَها: الأصل، أي أصالة عدم الحجية في كل مورد يشك فيها.

والجواب عنه ظاهر، حيث لا مَسْرَحَ للأصل بعد قيام تلك الأدلة على الحجية.

ثانيها: قاعدة اليقين، ولا يريد بها القاعدة المعروفة بذلك لدى المتأخرين من عصر الشيخ الأنصاري وما بعد، وهي اليقين بشيء سابقاً والشك فيه لاحقاً بنحو الشك الساري إلى اليقين السابق؛ إذ لا معنى لها هنا، وإنّما يريد بها قاعدة الاحتياط، بمعنى لزوم تحصيل اليقين بالحكم الشرعي، أو بحجية الدليل القائم عليه بمقتضى الاحتياط، مع الغض عن الأصل السابق.

وهي كالأصل لا مجال لجريانها بعد أدلة الحجية السابقة التي هي أمارات معتبرة شرعاً، فلا مَسْرَحَ معها للأصل ولا للاحتياط، على أنّ الاستدلال بها أخص من المدعى؛ لاختصاصها بما لو كانت الحالة السابقة هي النجاسة

---

(١) الجواهر ٦: ١٧١.

ونظائرها وأخبر الثقة بعروض الطهارة، أمّا لو انعكس الأمر فكان الشيء طاهراً وأخبر الثقة بعروض النجاسة له فالاحتياط يقضي بلزوم العمل على خبر الثقة.

ثالثها: الأخبار الواردة في اعتبار العلم، مثل موثّق عمار عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك**»(١).

وحديث حماد بن عثمان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**الماء كله طاهر حتى يعلم أنّه قذر**»(٢).

وحديث زرارة عن المعصوم عليه السلام أنّه قال: «**ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنّما تنقضه بيقين آخر**»(٣).

والجواب عنها ظاهر أيضاً؛ لأنّ المراد بالعلم الذي يرفع به اليد عن النظافة، واليقين السابق أعم من العلم الوجداني والتعبدي، ولذا لا إشكال في ثبوت نجاسة الشيء بإخبار البينة أو ذي اليد بملاقاته للنجاسة وإن لم يحصل العلم الوجداني من إخبارهما، وحيث قام الدليل على حجية خبرالثقة في الموضوع فهو بمنزلة البينة في كونه علماً تعبدياً. وعليه، فلا تصلح تلك الأخبار للمنع عنه؛ لحكومة ذلك الدليل عليها.

رابعها: الخبران الواردان في البينة، فقد استدل بمفهومهما على عدم حجيته.

أحدهما: رواه الكليني، عن أحمد بن محمد الكوفي، عن محمد بن أحمد النهدي، عن محمد بن الوليد، عن أبان بن عبدالرحمن، عن عبدالله بن سليمان،

---

(١) الوسائل ٣: ٤٦٧، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤.

(٢) الوسائل ١: ١٣٤، أبواب الماء المطلق، ب ١، ح ٥.

(٣) الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

عن أبي عبدالله عليه السلام، قال في الجبن: «**كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة**»[(١)]. فاستدل بمفهوم الغاية على عدم العبرة بشهادة الواحد.

والجواب عنه:

أولاً: أنّه ضعيف سنداً، فإنّ أحمد بن محمد الكوفي، وأبان بن عبدالرحمن مجهولان، وعبدالله بن سليمان مشترك بين جماعة كلهم مجاهيل، ومحمد بن أحمد النهدي فيه بحث وكلام.

وثانياً: أنّ الحصر في الشاهدين غير مراد قطعاً؛ لوجود طرق أخرى تثبت بها النجاسة والحرمة، مثل العلم والاستصحاب وإخبار ذي اليد.

وثالثاً: أنّ في مورد الخبر فعل المسلم صاحب اليد الدال على الطهارة والحلية، فيمكن القول باختصاص عدم الاكتفاء بالثقة الواحد به، ولذا قال الشيخ الجواهري: (لكن قد يجاب بمنع عموم المفهوم فيه كالمنطوق، أو يلتزم ذلك في موردهما مما كان عليه ظاهر قول أو فعل مُسْلم مستلزم للطهارة من بيعه أو أكله فلا يكتفى بالواحد؛ لأنّه من قبيل الشهادة بخلاف ما لا يعارضه ذلك...)[(٢)].

وجزم المحقق الهمداني بذلك، وأنّ في مثله لا تثبت الحرمة إلا بالبينة[(٣)].

ثانيهما: رواه الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «**كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد**

---

(١) الوسائل ٢٥: ١١٨، أبواب الأطعمة المباحة، ب ٦١، ح ٢.

(٢) الجواهر ٦: ١٧٣.

(٣) مصباح الفقيه: ٦٠٩، الطهارة.

اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعله حرٌّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة»[1].

والجواب عنه مثل الجواب عن سابقه:

أولاً: أنّه ضعيف السند؛ لضعف راويه مسعدة بن صدقة[2]، واشتهار

---

(١) الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٢) لم يرد فيه توثيق من القدماء، وإنّما وصف لديهم بالبترية والعامية.

فذكره الكشي في رجاله: ٢٤٧، ولم يزد على قوله: (وأمّا مسعدة بن صدقة بتري). وعرّف البترية في الصفحة ١٥٢، بأنّهم الذين دعوا إلى ولاية علي عليه السلام، ثم خلطوها بولاية أبي بكر وعمر، وبغضوا عثمان وطلحة والزبير وعائشة، ورأوا الخروج مع بطون ولد علي عليه السلام، وأثبتوا الإمامة لكل من خرج منهم.

وذكره الشيخ الطوسي في فهرسته: ١٦٧ بقوله: (مسعدة بن صدقة، له كتاب). كما ذكره في رجاله: ١٣٧، في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام بقوله: (مسعدة بن صدقة، عامي). وفي أصحاب الإمام الصادق عليه السلام: ٣١٤، بقوله (مسعدة بن صدقة العبسي البصري أبو محمد).

وقال النجاشي في رجاله: ٢٩٥: (مسعدة بن صدقة العبدي يكنّى أبا محمد، قالَه ابن فضّال. وقيل: يُكنّى أبا بشر. روى عن أبي عبدالله، وأبي الحسن عليهما السلام. له كتب...). ولم يذكر أنّه روى عن الإمام الباقر عليه السلام. ولذا اشتهر بين المتأخرين ضعفه وعدم العمل بروايته. فذكره العلامة وابن داود في القسم الثاني من رجاليهما الذي أعداه للضعفاء، ونقلا ما ذكره الشيخان الطوسي والكشي فيه، غير أنّ الذي ورد في (خلاصة) العلامة تصحيف (بتري) بـ (دهري) كما ذكره ابن داود في القسم الأول أيضاً بقوله: (وقال الكشي: بتري. وسيأتي في الضعفاء لذلك). بعد ذكر ما نقله النجاشي من لقبه وكنيته. خلاصة الأقوال: ١٢٧. رجال ابن داود: ٥١٥. ٣٤٤.

وَضَعَّفَهُ المجلسي صريحاً في وجيزته: ١٦٧. لكن الوحيد البهبهاني حكى عن جده المجلسي الأول أنّه ثقة، قائلاً: (والذي يظهر من أخباره التي في الكتب أنّه ثقة؛ لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة، موافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب، ولهذا عملت الطائفة بما رواه هو وأمثاله من العامة، بل لو تتبعت وجدت أخباره أسدّ وأمتن من أخبار مثل جميل بن درّاج وحريز بن عبدالله)، [تعليقة منهج المقال: ٣٣٣].

ومن الواضح: أنّ هذا لا يصلح دليلاً لوثاقته، ولذا لم يكْترث به ولده المجلسي الثاني، وضعّفه صريحاً.

عمل الفقهاء به على فرض ثبوته لا يجبر ضعفه،كما سبق[١].

وثانياً: أنّ الحصر في البيِّنة بمعنى الشاهدين غير مراد قطعاً.

وثالثاً: أنّ مورده ظاهر قول وفعل المسلم المنافي لإخبار ذلك الثقة.

ولأستاذنا المحقق الخوئي تعليق متين على هذا الحديث، وهو أنّ البيّنة ليس لها حقيقة شرعية، ومعناها اللغوي ما به البيان والحجة، وقد استعملت في ذلك في الكتاب والسنّة، قال تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ**﴾[٢]، أي بالحجج والبراهين والكتب. وقال تعالى: ﴿**إِنْ كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي**﴾[٣].

وقال النبي صلى الله عليه وآله: «**إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان**»[٤]، أي بالحجج والبراهين قبال حكم نبي الله داود عليه السلام، وحكم الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف حيث يقضيان بموجب علمهما، وإنّما اعتبر الفقهاء في البينة شهادة عدلين؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يقضي بشهادتهما،لا لانحصار البينة بهما.

وعليه، يمكن أن يراد بالبينة في حديث مسعدة مطلق الحجة والبرهان، بمعنى أنّ الحل ثابت للأشياء حتى يحصل العلم بخلافه ـ وهو معنى الاستبانة ـ أو تقوم حجة شرعية على الخلاف كشهادة عدلين، أو إخبار ثقة، أو قيام أصل محرز.

وعلى فرض أن يراد بها شهادة العدلين فالحصر غير مراد قطعاً؛ لوجود أمارات أخرى نَصَّبَها الشرع، مثل الاستصحاب، وإخبار ذي اليد، وحكم الحاكم

---

(١) انظر: الجزء الأول، المبحث الرابع:الحديث وشهرة الفتوى. وتحقيق البحث في ذلك.

(٢) النحل: ٤٣ ـ ٤٤.

(٣) هود: ٢٨.

(٤) الوسائل ٢٧: ٢٣٢، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ب ٢، ح ١.

الشرعي. وعليه يكون الحديث دالاً على حجية البينة على الإطلاق، لا حصر الحجية فيها، وبونٌ بعيد بين الصورتين، وإنّما اقتصر الإمام عليه السلام على ذكر العلم والبينة من أجل أنّ بعض الأمثلة المذكورة في الحديث قد فرض فيها حجية اليد، ولا يدفعها إلاّ العلم أو البينة. انتهى.

وقد يورد على أنّ المراد من البينة مطلق الحجة التي يتبين بها الشيء، بأنّ هذا الخبر نُقل عن الإمام الصادق عليه السلام، وقد شاع في عصره المعنى الاصطلاحي للبينة وهو شهادة عدلين، فيحمل اللفظ عليه.

ويُدفع بأنّه لم يثبت شيوع ذلك المعنى الاصطلاحي في غير القضاء وفصل الخصومات بحد يوجب ظهور اللفظ فيه وانصرافه عن معناه اللغوي الذي وضع له واستعمل فيه لدى العرف قبل الاصطلاح. وعليه، فإمّا أن يرجع إلى أصالة عدم نقل اللفظ عن معناه الأول في ذلك العصر، وإلاّ أصبح اللفظ مجملاً للشك في معناه المستعمل فيه. وعلى كلا التقديرين يسقط عن الاحتجاج به في محل البحث، مضافاً إلى ما سبق من عدم إرادة الحصر وإن فُرض لإرادة العدلين من لفظ البينة.

خامسها: جميع الأخبار الدالة على حجية البينة في الموضوعات، بدعوى أنّه لو اكتفي بخبر الثقة فيها لم يبقَ موضوع لحجية البينة. ويعلم الجواب عنه مما سبق من أنّ الدعاوى والحقوق لا تثبت بخبر الثقة على تفصيل مر، ويكفي كونها موضوعاً لحجية البينة.

سادسها: بعض الأحاديث الخاصة الواردة في الحقوق، مثل ما رواه محمد بن مسلم عن أحد الصادقين عليهما السلام قال: سألته عن رجل ترك مملوكاً بين نَفَرٍ، فشهد

أحدهم أنّ الميت أعتقه؟ قال عليه السلام: «**إن كان الشاهد مرضياً لم يضمن وجازت شهادته، ويُسْتَسْعَى العبد فيما كان للورثة**»[1].

فإنّه مع فرض كون الشاهد مرضياً حكم بنفوذ شهادته في نصيبه فحسب دون سهام شركائه، ولذا استسعى العبد فيها، ومقتضاه عدم حجية خبره.

ويُعلم الجواب عنه مما سبق أيضاً من اختصاص الحجية بغير موارد الدعاوى والحقوق، والشاهد في هذا الحديث إنّما يخبر عن ثبوت حق للعبد لم يعترف به الورثة، وإلاّ لم يُسْتَسْعَ لهم في نصيبهم منه، ولا يثبت ذلك إلاّ بالبينة وإن لم يكن فعلاً ترافع وإقامة دعوى.

وخلاصة البحث

إنّ المقتضي لحجية خبر الثقة في الموضوعات موجود، وما اُدعي كونه مانعاً لا يصلح للمنع، فإن التزم الفقيه بذلك استراح في كثير من موارد استنباط الحكم، وإلاّ احتاج إلى البينة في ثبوت الموضوع وإن ناقش بعض الفقهاء في ثبوته بها، بدعوى عدم الدليل على اعتبارها عموماً، لكنّه موهون جداً، فإن قامت البينة لديه فهو، وإلاّ أجرى استصحاب الحال السابقة إن عُلِمَتْ، وإلاّ رجع إلى البراءة أو الاحتياط على اختلاف الموارد، فلو أخبر الثقة الواحد بنجاسة ثوب أجرى البراءة من وجوب تطهيره للصلاة، ولو أخبر بتطهير ثوب كان طرفاً للعلم الإجمالي بالنجاسة أجرى الاحتياط.

هذا في غير الموضوع الذي يتوقف عليه استنباط الحكم من الدليل، كمعنى

---

(١) الوسائل ٢٣: ٨٨، أبواب العتق، ب ٥٢، ح ١.

لفظ، ووثاقة راوٍ، وقراءة آية، ونحوها، وإلاّ لزمه الفحص والتتبع بنفسه لإحراز ذلك الموضـوع، فإن أحرزه بالأمارة أو الوثوق والاطمئنان فهو، وإلاّ رجع إلى ما تقتضيه الأصول والقواعد.

فلـو شك الفقيه في معنى الغناء، وهل أنّه موضوع لمطلق الترجيع في الصوت أو لخصـوص المطـرب مـنه، ولـم يثـبت لـه أحدهما بعد الفحص؟ أفتى بتحريم خصوص المطرب، وأجرى البراءة في غيره وإن أخبر به الثقة الواحد. ولو شك في وثاقـة راوي حـديث دل علـى نجاسـة شيء ولم تثبت وثاقته بعد الفحص أجرى قاعدة الطهارة وإن شهد بوثاقته ثقة واحد، إلاّ على بعض المباني الأخرى للتوثيق.

ولا يخـتص هـذا بمـن لا يـرى حجية خبر الثقة في الموضوعات، بل يجري حتى على القول بحجيته فيما لو فقد بعض شرائطها، كما لو استند الثقة في إخباره عن الموضوع إلى الحدس، أو عورض إخباره بإخبار ثقة آخر بخلافه، كما لو أخبر النجاشـي عـن وثاقـة راوٍ، وأخبـر الشـيخ الطوسـي عـن ضـعفه، فيسقط الخبران للتعارض، نظير تعارض البينتين في الإخبار، فيرجع إلى ما ذكرنا بعد تساقطهما.

المبحث الحادي عشر:

ألفاظ وجمل في الأحاديث

ألفاظ وجمل في الأحاديث

تمهيد

منشأ الإجمال في اللفظ والدليل

الألفاظ المستعملة في أدلة الشريعة من الكتاب والسنّة على قسمين:

الألفاظ المجملة ومنشأ الإجمال

القسم الأول: أن تكون مجملة في ذاتها أو لبعض العوارض بحيث لم يثبت لها ظهور في معنى، فتسقط لذلك عن الحجية والاعتبار، إلاّ إذا كان لها قدر متيقن من الدلالة فيؤخذ به.

وينشأ الإجمال في اللفظ والدليل من عدة أسباب:

أحدها: وضع اللفظ في اللغة لمعنى مبهم أو مردد بين الأقل والأكثر، فيثبت الإجمال لذات اللفظ نفسه، كما في لفظ: (الشيء، البعض، النيّف، البضع)، فإنّها وضعت لمعانٍ مبهمة وإن اختلفت في مراتب الغموض والإجمال، فلفظ (الشيء) أشد الأربعة إبهاماً و(البعض) دونه في الإبهام، حيث يختص بجزء الشيء بلا تعيين لمقداره، و(النيّف) دونهما، حيث نقل في (المصباح) عن أبي العباس أنّه قال: (الذي حصّلناه من أقاويل حذّاق البصريين والكوفيين: أنّ النيّف من

واحد إلى ثلاث... ولا يقال نيّف إلاّ بعد عقد، نحو عشرة ونيّف...)[١].

ومثله (البضع)، قال في (المصباح): (واستعماله من الثلاثة إلى التسعة، وعن ثعلب: من الأربعة إلى التسعة...)[٢].

ويؤخذ في أمثال ذلك بالقدر المتيقن من الدلالة، كما في لفظي (النيّف) و(البضع)، حيث لا يزيد الأول على ثلاثة، والثاني على تسعة. ومثله لفظ الصعيد في الآية الكريمة: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[٣]، فإنّه مجمل من أجل الترديد في وضعه للتراب الخالص أو لمطلق وجه الأرض، لكنّه يدل على مشروعية التيمم بالتراب الخالص على كلا التقديرين، وإن اشتهر أنّه مطلق وجه الأرض. وكذا لفظ النهار ونحوه كما سيأتي.

ثانيها: تعدد وضع اللفظ في اللغة لمعنيين مختلفين، فيكون مشتركاً بينهما، كلفظي (العين) و(القُرْء)، إذا لم يُقم المتكلم قرينة على إرادة أحدهما المعيّن عند استعماله. ومثله اللفظ المعتل كـ(المختار) المتردد بين الفاعل والمفعول، ونشأ ذلك من الإعلال لا من الوضع، كما سيأتي.

ثالثها: جهل المكلف بالوضع، أو احتفاف الكلام لديه بما يصلح لأن يكون قرينة صارفة عن معناه الموضوع له، بلا تعيين لمراد المتكلم. ولذا قد يختلف الأشخاص في ذلك لمعرفة شخص بالوضع وجهل الآخر به، أو قيام القرينة الصارفة عند الثاني دون الأول، فيختلف اللفظ عندهما في الإجمال وعدمه.

(١) المصباح المنير ٢: ٦٣١ ـ نَوَفَ.
(٢) المصباح المنير ١: ٥٠ ـ بَضَعَ.
(٣) النساء: ٤٣.

ولأجلـه اعتبـر المحقـق الخراساني الإجمال والتبيين في الكلام وصفين إضافيين[١] وإن نـوقش بأنّهمـا حقيقيان لكون العبرة في البيان وعدمه بنظر العرف لا الشخص، فمتى تحيّـر العـرف في فهم معنى اللفظ فهو مجمل وإلاّ فمبيّن، واعتمد الخراساني نفسه على ذلـك عند تعريفه لهما، ولذا نوقش بحصول التنافي بين التعريف وإضافية الوصف، إلاّ إذا نظر التعريف إلى الإجمال الذاتي، والإضافية إلى الإجمال العرضي.

رابعهـا: اختلاف العرف وتشكيكه في مصاديق بعض الألفاظ، ومثّل له الشيخ الأنصـاري بقـوله: (كـأن وجـب في الغُسل غَسل ظاهر البدن، فيشك في أنّ الجزء الفلاني، كباطن الأذن، أو عكنة[٢] البطن من الظاهر أو الباطن)[٣].

ومـن أجـل عـدم ضـبط المعنـى اللغوي أو العرفي المحدد والمراد أحياناً حدث الإشكال في كثير من الألفاظ والجمل الواردة في أدلة الأحكام، نظير الآية الكريمة: ﴿وَالسَّـارِقُ وَالسَّـارِقَةُ فَاقْطَعُـوا أَيْـدِيَهُمَا﴾[٤]، مـن أجـل أنّ لفظ اليد يطلق على العضو المعـروف كلـه، وعلى أبعاضه، وقد اختلف الحكم بغسلها في الوضوء عن مسحها في التـيمم، ولـذا قيل بإجمال الآية الكريمة وإن نسب إلى الأكثر كونها مُبيّنة. قال صاحب (المعـالم): (ذهـب السـيد المرتضـى وجماعـة مـن العامة إلى أنّ آية السرقة... مجملة باعتبار اليد، وقيل باعتبار القطع أيضاً، والأكثرون على خلاف ذلك، وهو الأظهر)[٥].

---

(١) كفاية الأصول ١: ٥٦٩.

(٢) العكنة: هي ما تثنى وانطوى من لحم البطن. الصحاح ٦: ٢١٦٥ ـ عَكَنَ.

(٣) فرائد الأصول: ٢٧٩.

(٤) المائدة: ٣٨.

(٥) معالم الأصول: ١٤٨.

خامسها: تردد اللفظ الوارد في الدليل بين لفظين متغايرين في المفهوم، فيكون الدليل مجملاً، وإن فرضنا أنّ كلاً من اللفظين مبيّن في نفسه، فالإجمال في الحقيقة في الدليل لا في اللفظ، وقد يعرض للفظ أيضاً، كما في حديث الأصبغ بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج من الإسلام**»(١).

رواه الشيخ الطوسي، وصرّح باختلاف أصحابنا في روايته على وجوه:

١ـ جدّد ـ بالجيم ـ نقله عن محمد بن الحسن الصفار، وأنّه كان يقول: (لا يجوز تجديد القبر وتطيين جميعه بعد مرور الأيام عليه، وبعدما طيّن في الأول ...).

ونقل عن الصدوق روايته بالجيم أيضاً، لكنّه فسّره بقوله: (ومعناه نبش قبر الإنسان؛ لأنّ من نبش قبراً فقد جدّده، وأحوج إلى تجديده).

٢ـ حدّد ـ بالحاء ـ نقله عن سعد بن عبدالله، وأنّ معناه: من سنّم قبراً(٢).

٣ـ جدّث ـ بالجيم والثاء ـ نقله عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، وقال: (يمكن أن يكون المعنى بهذه الرواية النهي أن يجعل القبر دفعة أخرى قبراً لإنسان آخر؛ لأنّ الجدث هو القبر، فيجوز أن يكون الفعل مأخوذاً منه).

٤ـ خدد ـ بخاء ودالين ـ نقله عن الشيخ المفيد، وأنّه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿قُتِلَ

---

(١) التهذيب ١ :٤٥٩.

(٢) تسنيم القبر عليه سيرة العامة، وخلافه التسطيح الذي هو سيرة الإمامية المأخوذة عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام. قال الشيخ البحراني في [الحدائق١٤: ١٧١]: (قال الغزّالي: إنّ السُنّة هو التسطيح، ولكن عدلنا عنه إلى التسنيم مراغمة للرافضة). وجاء في (تعليقة الحدائق٤ :١٢٤): (أنّ الغزالي في [الوجيز ١: ٤٧] صرّح بما يقرب من ذلك. وفي كتاب (رحمة الأمة) على هامش [الميزان للشعراني ١: ٨٨]: أنّ السنّة تسطيح القبور، ولمّا صار شعار الرافضة كان الأولى مخالفتهم إلى التسنيم ...).

أَصْحَابُ الأُخْدُودِ﴾(١)، والخد: هو الشق. يقال: خددت الأرض خداً: أي شققتها، فيكون المنهي عنه شق القبر، إمّا ليدفن فيه أو على جهة النبش.

وقد يكون لمثل هذا الاختلاف في النقل قدر متيقن من الدلالة أيضاً فيؤخذ به، كما في الآية الكريمة: **﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾**(٢)، حيث اختلفت القراءة في لفظ (يَطْهُرنَ) بالتخفيف والتشديد، فعلى الأول يرتفع النهي بانقطاع الدم، وعلى الثاني يتوقف على الاغتسال، وهو المتيقن.

سادسها: تعلّق غرض للمتكلم بالإجمال، فيلقي كلامه بتركيب خاص أو يحفّه بقرينة لا ينكشف بها مراده، نظير ما حكي: أنّ بعض العلماء سئل عن الخلفاء بعد النبي صلى الله عليه وآله وفي المجلس من يُتقى منه، فأجاب: (أربعة، أربعة، أربعة)، فتخيل السامع أنّ التكرار للتأكيد، لكن المتكلم أراد التأسيس، وأنّهم اثنا عشر تبعاً لما رواه المسلمون عن النبي صلى الله عليه وآله: من حصر خلفائه في اثني عشر خليفة، وأنّهم من قريش(٣). ولا ينطبق هذا العدد إلاّ على الأئمة الاثني عشر من أهل البيت عليهم السلام الذين اعتقدت الشيعة الإمامية بإمامتهم.

وصرّح صاحب (المعالم) بأنّ (المجمل هو ما لم يتضح دلالته، ويكون فعلاً ولفظاً مفرداً ومركباً، أمّا الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه. وأما اللفظ المفرد فكالمشترك؛ لتردده بين معانيه، إما بالاصالة كالعين والقرء، وإمّا بالإعلال، كالمختار

---

(١) البروج: ٤.

(٢) البقرة: ٢٢٢.

(٣) انظر: صحيح مسلم٢: ٧٩. مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٩٨ ـ ٤٠٦. و٥: ٨٩ ـ ٩٠. كنز العمّال ٦: ١٦٠. الصواعق المحرقة: ١٨٧، الباب١١، الفصل٢. ينابيع المودّة: ١٧٦ ـ ١٧٧، الباب ٧٧. وغيرها.

المتـردد بين الفاعل والمفعول؛ إذ لولا الإعلال لكان مختيراً ـ بكسر الياء للفاعل، وبالفتح للمفعـول ـ فينتفي الإجمال. وأمّا اللفظ المركب فقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[1]، لتردده بين الزوج والولي...)[2].

الألفاظ المبيّنة

القسم الثاني: أن تكون الألفاظ مبيّنة، بحيث يكون لها ظهور في معنى بحسب المتفاهم العرفي. وهنا صور:

الأولـى: أن نحرز استعمالها في عصر المعصومين عليهم السلام في نفس المعنى الذي استفدناه منها، ولا إشكال في حجيتها ولزوم الأخذ بذلك المعنى.

الثانيـة: أن نحـرز اسـتعمالها فـي عصـرهم عليهم السلام فـي معنـى آخر غير المعنى المستفاد منها الآن، فيلزم العمل على المعنى القديم إن عرفناه، والتماسه إن جهلناه، فـإن وصـلنا إليه فهو، وإلاّ جرى على اللفظ حكم المجمل، فإنّ الظهورات العرفية للكـلام قـد تخـتلف باختلاف الأزمان، ولذا قال الشيخ الأنصاري عند البحث عن قول أحد المتبايعين لصاحبه في البيع الخياري: (اختر الظاهر عرفاً من حال الآمر أنّ داعـيه استكشـاف حـال المخاطب، وكأنّه في العرف السابق كان ظاهراً في تمليك المخاطب أمر الشيء، كما يظهر من باب الطلاق)[3].

الثالـثة: أن نحـرز أنّ المعصـوم عليه السلام بالخصوص قد استعملها في إخباره عن الحكـم فـي معنـى خـاص، سواء كان هو الشائع في عصره عليه السلام أم في عصرنا، أم

(١) البقرة: ٢٣٧.

(٢) معالم الأصول: ١٤٧.

(٣) المكاسب: ٢٢٢.

غيـرهما، فـيكون هو الحجة دون غيره. ويجري فيه ما سبق من لزوم الفحص عنه عـند الجهـل به، فإن وصل إليه فهو، وإلاّ جرى عليه حكم المجمل، فظهور اللفظ إنّما يكون حجة إذا لم يثبت عدم إرادة المعصوم عليه السلام له.

ويظهر له أثر في موارد التقية في الأخبار المتعارضة وغيرها، حيث لم يرد عليه السلام ظاهـر اللفـظ فيها، كالأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامة بكونه حدثاً كالقبلة، فـإنّ الأمر وإن كان ظاهراً في الوجوب، لكنّه لا شك في عدم كون القبلة حدثاً في مـذهب الإمامـية وأحاديـثهم، فلا يراد منه وجوب الوضوء قطعاً، ولكن هل يتعيّن حمله على التقية أم هناك احتمال آخر؟

ذكـر الشـيخ الأنصـاري: أنّ مثل ذلك وإن أمكن حمله على الكذب لمصلحة التقـية إلاّ أنّـه لا يناسـب مقام المعصوم عليه السلام فيكون الأليق حمله على إرادة خلاف الظاهـر مـن دون نصـب قرينة كالاستحباب، فإنّ التقية تتأدّى به أيضاً فيتعيّن، كما تتأدى بإرادة الظاهر كذباً تقية[1].

ويرد عليه:

إنّ تـأدّي التقـية بـه لا تعيّـنه لتأدّيها بالتورية أيضاً ولا كذب فيها، فيدور الأمر بينهما ويكـون الدلـيل مجمـلاً فلا يثبت به الاستحباب. كما يظهر له أثر في الخلاف في ثبوت الحقـيقة الشـرعية وعدمها، فبناءً على ثبوتها يحمل اللفظ الصادر عن المشرّع في الكتاب والسـنّة كالصلاة ونحوها على المعنى الشرعي، وبناءً على عدم ثبوتها يحمل على المعنى الظاهر فيه حال صدوره حتى تقوم قرينة على إرادة غيره من المعنى الشرعي أو غيره.

---

(١) المكاسب: ٥٢.

واخترنا في الأصول ثبوت الحقيقة الشرعية التعيّنيّة، فإنّ النبي الأكرم ﷺ قد أكثر من استعمال لفظ الصلاة ونحوها في معانيها الشرعية، بل في كل يوم بالنسبة للصلاة، وكذا الصحابة أكثروا من استعمالها في الحوار مع النبي ﷺ سؤالاً وجواباً، وفيما بينهم، وذلك كافٍ في ثبوت الحقيقة الشرعية في لسان النبي ﷺ وحَمَلَةِ أحاديثه من الصحابة، فضلاً عن لسان الأئمة عليهم السلام ورواة أحاديثهم، وهذه هي الحقيقة التعيّنيّة الحاصلة قهراً من كثرة الاستعمال. وعليه فتحمل الألفاظ الواردة في الأحاديث على معانيها الشرعية؛ لأنّ وضعها لتلك المعاني التي أحدثها الشارع من أجل تفهيم المخاطبين بها.

وكذا الواردة في الكتاب؛ لأنّه مصدر تشريع تلك المعاني في الإسلام، والنبي ﷺ مبلّغ به ومفسّر وشارح للمراد منه، فلا يمكن أن يريد النبي ﷺ بالصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها من الألفاظ الواردة في الأحاديث معانيها الشرعية مع أنّ المراد بها في الآيات المُشَرِّعَة لها معانٍ أخرى، مثل ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[١]، وإذا علم المراد من اللفظ لزم العمل عليه بأي نحو كان الاستعمال.

فإن لم يكن للفظ معنى شرعي خاص حمل على المعنى العرفي في عصر المعصوم عليه السلام كلفظ الدينار والدرهم، فإن اختلف عرف بلده ومحيطه عن عرف بلد ومحيط الراوي المخاطب فبأيهما نأخذ؟ استشكل المحقق القمي فيه، وجعل (الحق الرجوع إلى القرائن الخارجية، ومع عدمها التوقف)[٢].

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) القوانين: ٦٠.

لكن الشيخ الجواهري جزم بالأخذ بعرف بلد السائل، فذكر مرسل ابن أبي عمير عن الإمام الصادق عليه السلام: **«الكر... ألف ومائتا رطل»**(١)، وحمله على الرطل العراقي بدليل أنّ المرسل ابن أبي عمير ومشايخه من أهل العراق، وعرف السائل في الكلام مع الحكيم العالم بعرف المخاطب مقدّم على عرف المتكلم والبلد. وذكر صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام: **«الكر ستمائة رطل»**(٢)، وحمله على الرطل المكي الذي هو ضعف العراقي بدليل (أنّ محمد بن مسلم طائفي ـ كما قيل ـ وهي من قرى مكة)(٣).

وهذا يتم إذا لم يكن المخاطب عالماً بعرف المتكلم وبلده المخالف له؛ لانحصار إفهامه بذلك، فإن كان عالماً به تردد المراد بين عرفيهما فيرجع إلى القرائن، وإلاّ يتوقف كما سبق.

الرابعة: أن نشك في أنّ المعنى المستفاد منها في عصرنا هل يستفاد في عصر المعصوم عليه السلام، ولم يثبت إرادته عليه السلام معنى خاصاً غير الذي نفهمه عرفاً، فيكون الشك حقيقة في وحدة معنى اللفظ وتعدده، حيث لم يثبت مغايرة المعنى الفعلي لما وضع له اللفظ في العصور السابقة.

ومثّل له الشيخ الأنصاري بما (إذا ثبت أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا، وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله، إذ لو كان في

(١) الوسائل ١: ١٦٧، أبواب الماء المطلق، ب١١، ح١.
(٢) الوسائل ١: ١٦٨، أبواب الماء المطلق، ب١١، ح٣.
(٣) الجواهر ١: ١٦٩.

ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع، والأصل عدمه، وهذا إنّما يصح بناءً على الأصل المثبت، وقد استظهرنا سابقاً أنّه متفق عليه في الأصول اللفظية)[1]. فإنّها صالحة لإثبات لوازمها وإن لم تكن شرعية، فاستصحاب عدم نقل اللفظ عن معناه الموضوع له إلى زماننا يلزمه عقلاً أنّ ما هو المعنى الحقيقي في هذا الزمان هو المعنى الذي وضع له اللفظ في الزمان السابق، ويثبت بذلك وحدة المعنى في كلا العصرين، فيكون الظهور الفعلي حجة، كما في الصورة الأولى.

ومقتضى الاستدلال عليه بأصالة عدم نقل اللفظ وعدم تعدد الوضع أنّ الاستصحاب الملحوظ هو المتعارف المؤلف من يقين سابق وشك لاحق، وتسميته بالاستصحاب القهقرى في لسان الشيخ الأنصاري وغيره، وبالاستصحاب المعكوس بلحاظ استصحاب الظهور الفعلي المتيقن للفظ إلى الزمان السابق المشكوك عكس الاستصحاب المتعارف، واستدل عليه بذلك الأصل، وهو حجة في باب ظواهر الألفاظ، وقام عليه بناء العقلاء فيها، ولذا يعملون بما حرر في أوراق الوصايا والأوقاف والأقارير القديمة ونحوها بما يفهمون منه فعلاً، وإن شك في ظهوره حال تحريره في ذلك.

أمّا الشك في أنّ المعصوم عليه السلام بالخصوص قد استعمل اللفظ في معنى آخر غير ما هو الظاهر منه عرفاً عند التحاور فلا يعتنى به؛ لأنّ كل متكلم يُؤخذُ بظاهر كلامه حتى تقوم قرينة على خلافه. هذا ما جرت عليه السيرة، وبه ثبت حجية ظواهر الألفاظ، وعليه سار المعصومون عليهم السلام في محاوراتهم عند بيان الأحكام، فلم يتخذوا طريقة أخرى للتفهيم.

---

(١) فرائد الأصول: ٣٨٩.

ومنه يظهر أنّ موضوعات الأحكام المأخوذة في لسان الأدلة إن ورد تحديدها من قبل الشرع فهو، كالاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج، حيث اعتبر فيها بالإضافة إلى الزاد والراحلة ونحوهما مما يتوقف عليه إمكان القيام بأعمال الحج أن يرجع إلى كفاية من المال يصرفه على نفسه وعائلته(١)، وإن لم يرد تحديدها اعتبر فيها النظر العرفي، وإلاّ لزم لغوية التشريع، وهو باطل.

الخامسة: أن يثبت تعدد معنى اللفظ، وأنّه موضوع في العصر السابق لمعنى وفي عصرنا لآخر، وإنّما الشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في عصرنا، وهل كان في عصر المعصوم عليه السلام ليكون اللفظ الصادر عنه قد استعمل فيه؟ والمرجع هنا أصالة عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم، فيحمل اللفظ الصادر عن المعصوم عليه السلام على المعنى الأول؛ لفرض عدم وجود معنى ثالث، وعدم الشك في حجية ظواهر الألفاظ حال صدورها ما لم تقم قرينة على خلافها.

وعلى ذلك يبتني إنكار الحقيقة الشرعية عند الشك في ثبوتها، ونقل الشيخ الأنصاري الاتفاق على عدم الثبوت(٢). فاستعمال لفظي الصلاة والصوم في العصور المتأخرة في العبادتين المخصوصتين حقيقة لا يثبت كونهما كذلك في عصر المعصوم عليه السلام على فرض الشك فيه، لكن سبق أنّه لا ينبغي الشك في ذلك.

وعلى أية حال لو كان للفظ معنى لغوي قديم ومعنى عرفي حادث وشككنا في مبدأ حدوثه بالنسبة لغير الألفاظ التي ثبت لها معانٍ شرعية، أو مطلقاً بناءً على

(١) الوسائل ١١: ٣٧ ـ ٣٩، أبواب وجوب الحج وشرائطه، ب٩.

(٢) فرائد الأصول: ٣٨٩.

عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، فبأيّ من المعنيين نأخذ؟ فيه خلاف بين الفقهاء.

فذهب جماعة إلى الأخذ بالمعنى العرفي بدعوى غلبة مشابهة زماننا لزمان المعصوم عليه السلام. لكن هذه الدعوى لا تصلح لإثبات اتفاق الزمانين في ظهور اللفظ في معنى عند المحاورة، ولا لإثبات مراده عليه السلام للمعنى العرفي الحالي بعدما عارضه ذلك المعنى اللغوي القديم.

واستدل المحقق القمي على ترجيح العرفي بقوله: (فالمشهور تقديم العرف العام لإفادة الاستقراء ذلك، وقيل: يقدّم اللغة لأصالة عدم النقل، والأول أظهر)[(١)].

واختاره صاحب (الفصول) أيضاً بقوله: (ومن هنا وقع النزاع في الألفاظ التي وردت مستعملة في الشرع مما تعارض فيه العرف واللغة، فقيل بتقديم اللغة للأصل، وقيل بتقديم العرف بدلالة الاستقراء، وهو قوي)[(٢)].

فإن أرادا بالاستقراء غلبة مشابهة زماننا لزمان المعصوم عليه السلام فيرد عليه ما سبق، وإن أرادا به غلبة تنزيل خطابات الشارع على المعاني العرفية العامة فإنّما يتم لو ثبت للفظ حال صدوره عن الشارع ظهور عرفي منافٍ لمعناه اللغوي، ولم يثبت هنا، وإنّما الجاري فيه عدم أصالة ثبوت المعنى العرفي الجديد قبل الزمان المعلوم، ويتعين حمل الألفاظ الصادرة عنه عليه السلام على ذلك المعنى القديم؛ لأنّ تلك المعاني اللغوية قديماً هي المعاني العرفية لدى العرب في محاوراتهم، ولذا دار اللغويون كالجوهري ونظائره على نوادي العرب ومضاربهم، وحرّروا كتب اللغة على ضوء

---

(١) القوانين: ٣٦.

(٢) الفصول الغروية: ٤٠.

ما رأوهم يريدون ويفهمون من الجمل والألفاظ، كما سبق في موضوع (إخبار اللغوي ونظائره)، ونزل القرآن الكريم عربياً على نهج تلك المحاورات. فإذا شك في نقلها إلى معانٍ أخرى مستحدثة في عصر المعصوم عليه السلام جرى أصالة عدمه بلا معارض، وحيث لم يتخذ المعصوم عليه السلام أسلوباً خاصاً للتفاهم فلا بد وأن يكون جرى على ذلك المعنى، فالتعارض حقيقة بين معنى عرفي في محاورات العرب سابق على عصر المعصوم عليه السلام، بل وموجود في عصره عليه السلام - لأنّ اللغويين إنّما دوّنوا اللغة في ذلك العصر - وبين معنى عرفي آخر لاحق له ومشكوك الوجود في عصره، ولا مجال للأخذ بالثاني بعد جريان أصالة عدم حدوثه في عصره عليه السلام.

ولا يجري هنا ما سبق في الصورة الرابعة، حيث لم يعلم هناك بوجود معنى آخر يغاير المعنى العرفي الحالي، فيكون الشك في تعدد معنى اللفظ الواحد فيجري أصالة عدمه، بخلافه هنا فانّ التعدد معلوم .

ولذا رجع المفسّرون والفقهاء إلى أقوال اللغويين واعتمدوا على ما ينقلونه عن العرب في جميع الألفاظ التي احتاجوا إلى ضبط معانيها في الكتاب والسنّة، مثل: الطَهور، والليل، والنهار، والرفث، والبيع، والغرر، والغش، والنجش، والغيبة، والغناء، والقمار، والميسر، والقيافة، والكهانة، والقلس، والنخامة، وغيرها، بل أفردوا في كتب الأصول بحثاً خاصاً لحجية قول اللغوي وعرضوا أدلته، كما سبق في موضوع (أدلة حجية قول اللغوي)، وما ذاك إلاّ لكون المعنى اللغوي قديماً هو المعنى العرفي في كلام العرب، وإلاّ لم يصح حمل كلام المعصوم عليه السلام عليه.

نعم، إنّ العرب قد يختلفون في اللفظ الواحد، فيستعمل في مكان أو لدى قبيلة في معنى، ويستعمل في مكان آخر أو قبيلة أخرى في غيره، وهو أهم أسباب

وقـوع الاشتراك والتضاد في الكلام العربي، ومن ذلك ما نقله الفيومي في مصباحه عـن أبـي عبـيدة أنّـه قـال: (العِـدّ بلغـة تمـيم: هو الكثير. وبلغة بكر بن وائل: هو القلـيل)[١]. لكـنّه غيـر ضـائر فـي محل البحث، فإنّ اللغويين إن نقلوا للفظ معنى واحـداً كشـف عـن عـدم وجود معنى آخر معروف له وإلاّ لذكروه، كما فعلوا في أكثـر الألفـاظ، بل نقلوا لنا أحياناً معاني نادرة بلفظ (قيل)، أو (قال بعضهم) ونحوه مضافاً إلى المعاني المعروفة.

وإن نقلـوا أكثر من معنى ـ وهو الغالب ـ فإن فهم إرادة أحدها معيناً فهو؛ إمّا لنص مـن يوثّـق به من علماء العربية على أنّه المعنى الحقيقي، أو لمناسبته للسياق وملاءمته للفـظ الحـديث، أو لـبعض القـرائن الأخـرى كمـا سبق في موضوع (أدلة حجية قول اللغوي)، وإلاّ تردد المراد بين تلك المعاني المناسبة فيرجع إلى القواعد والأصول.

فمـثلاً: إنّ لفـظ النهار قد أخذ في الشريعة موضوعاً لعدة من الأعمال الواجبة والمندوبة بلا تحديد لمبدئه. ونقل اللغويون[٢] فيه معاني ثلاثة:

أحدها: طلوع الفجر.

ثانيها: انتشار ضوء الفجر واتساع نوره.

ثالثها: طلوع الشمس، كما سيأتي.

فـإن لـم تقـم قـرينة علـى تعيين أحدها لزم تأخير العمل حتى تطلع الشمس لإحراز وقوعه في النهار.

---

(١) المصباح المنير ٢: ٣٩٦ ـ عَدَدَ.

(٢) انظر: كتاب العين ٤: ٤٤ ـ نَهَرَ. لسان العرب ١٤: ٣٠٣ ـ نَهَرَ. المصباح المنير ٢: ٦٢٧ ـ نَهَرَ.

وقال الشهيد الثاني عند البحث عن صحة النذر التبرعي: (وقولُ بعض أهل اللغة: إنّه وعد بشرط، والأصل عدم النقل، معارضٌ بنقله أنّه بغير شرط أيضاً). وبعد تساقط النقلين تمسك لصحته بإطلاقات الأدلة المتناولة له، وأصالة عدم اشتراط تعليقه على شيء[1]، وكما أنّ العرب القدامى قد يختلفون في معنى اللفظ الواحد باختلاف القبائل والأصقاع، فإنّ أهل العرف الحالي قد يختلفون كذلك، فلا بدّ في موارد الرجوع إليهم من علاج هذا الاختلاف، فلا يصح الأخذ بالمعنى العرفي للفظ في بلد إذا خالف معناه العرفي في البلد الآخر، إلاّ إذا حصل الوثوق بالمراد من سياق أو غيره.

نعم، قد يستفاد المعنى الحالي من الهيئة التركيبية في الكلام الوارد في الحديث لا من اللفظ الموضوع في اللغة لمعنى آخر، فيؤخذ بالمعنى الحالي إن لم يثبت لتلك الهيئة التركيبية معنى قديم يغايره؛ لجريان أصالة عدم النقل بلا معارض، وهو خارج عن محل البحث.

فلهذا وغيره من الأمور الموجبة لاختلاف الفقهاء في كثير من مداليل الألفاظ والجمل الواردة في الأحاديث حررت هذا البحث عن تلك الجمل والألفاظ على ضوء معانيها في الشرع والعرف واللغة، واخترت من بين قواميسها (صحاح) الجوهري و(مصباح) الفيومي؛ لأنّ مؤلفيهما من قدامى اللغويين الأثبات الذين أجمع أهل العلم على الاحتجاج بنقلهما وإن ذكر المعنى في غيرهما من كتب اللغة، وربما أشرت إليها، ونقلت نص المعنى اللغوي ليستغني به مَن يروم الاطلاع عليه. ومن الله تعالى استمد العون.

---

(١) شرح اللمعة ١: ٢٧٤.

النقل بالمعنى

وفي ختام هذا التمهيد لا بد من عرض أمرين:

أحدهما: أنّ نقل الحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام في الأحاديث الواصلة إلينا على صورتين:

الأولى: أن ينقل الراوي عين الألفاظ الصادرة عن المعصوم عليه السلام في بيان الحكم، وحجيته هي القدر المتيقن من دليل حجية أحاديث الثقات في الأحكام.

الثانية: أن ينقل الراوي معنى تلك الألفاظ بتبديلها بمرادفها أو غيره مما يؤدي ذلك المعنى نفسه، مثل تبديل لفظ (جاء) بـ(أتى) أو غيره، فنقل الشهيد الثاني في جوازه قولين، وجعل الجواز أصحهما[١]. لكن المحقق القمي نسب الخلاف إلى بعض العامة، وصرّح بأنّ أصحابنا لا خلاف بينهم ظاهراً في جوازه[٢].

ويدل عليه السيرة العقلائية، فإنها قائمة على حجية خبر الثقة، سواء نقل باللفظ أم بالمعنى، وهو الغالب في المحاورات، ولا أثر عندهم لاحتمال اجتهاد الناقل وإخلاله بالمعنى. وهذا جارٍ لديهم في الشاهد أيضاً، فيقبلون شهادته وإن نقل بالمعنى، فلو أقر رجل بقوله: إنّي والد هذا الغلام، فقال الشاهد عند الأداء: إنّه أقر بأنّ هذا الغلام ولده قُبلت شهادته، ولم يتخذ الشارع طريقة خاصة لنقل الأحكام وتفهيمها غير ما جرى العرف عليه، وبه استدل المحقق القمي على الجواز.

ولذا جرى رواة الحديث على تلك السيرة، فنقلوا الحكم باللفظ تارة وبالمعنى

---

(١) الدراية: ١١٢.

(٢) قوانين الأصول: ٤٧٩.

أخـرى، وهي سيرة المتشرعة، وبها استدل الشهيد الثاني فقال: (لأنّ ذلك هو الذي تشـهد بـه أحـوال الصحابة والسلف الأولين، وكثيراً ما ينقلون معنى واحداً في أمر واحـد بألفـاظ مختلفة، وما ذاك إلاّ لأنّ معوّلهم كان على المعنى دون اللفظ، ولأنّه يجـوز التعبير بالعجمية للعجمي فبالعربية أولى)(١). ويكون الاستناد إليهم في ذلك استناداً إلى قول المعصوم عليه السلام. وعلى ذلك دل بعض الأحاديث.

فروى محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص. قال عليه السلام: «**إن كنت تريد معانيه فلا بأس**»(٢). يعني بحيث لا يضر زيادتك ونقصانك في معناه.

وروى داود بـن فـرقد، قـال: قلـت لأبـي عبدالله عليه السلام: إنّي أسمع الكلام منك فأريـد أن أرويـه كمـا سمعته منك فلا يجيء؟ قال عليه السلام: «**فتعمد ذلك؟**»، قلت: لا، قال عليه السلام: «**تريد المعاني؟**»، قلت: نعم. قال عليه السلام: «**فلا بأس**»(٣).

وروى خلـف بن حماد عن ابن المختار أو غيره رفعه، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أسمع الحديث منك فلعلّي لا أرويه كما سمعته؟ فقال عليه السلام: «**إذا أصبت الصلب منه فلا بأس، إنّما هو بمنزلة: تعال وهلمّ، واقعد واجلس**»(٤). أي مثل تبديل لفظ (تعال) بلفظ (هلمّ)، وتبديل لفظ (اقعد) بلفظ (اجلس)، مما يؤدي المعنى المقصود.

وجاء في مرسل السياري: «**... إذا أصبت المعنى فلا بأس**»(٥).

(١) الدراية: ٣١١.

(٢) الوسائل ٢٧: ٨٠ ، أبواب صفات القاضي، ب٨، ح٩.

(٣) الوسائل ٢٧: ٨٠ ، أبواب صفات القاضي، ب٨، ح١٠.

(٤) الوسائل ٢٧: ١٠٥، أبواب صفات القاضي، ب٨، ح٨٧.

(٥) الوسائل ٢٧: ١٠٥، أبواب صفات القاضي، ب٨، ح٨٨.

ولولا حُجيّة النقل بالمعنى لسقط أكثر الأحاديث عن الاعتبار، لتردد النقل فيها بينه وبين النقل باللفظ أو ثبوت كونه نقلاً بالمعنى، ولم يبقَ إلاّ نزر ثبت كون النقل فيها بعين اللفظ الصادر عن المعصوم عليه السلام.

وعليه، فلا فرق بين رواية قول المعصوم عليه السلام بلفظه وروايته بمعناه، كما أنّ حكاية فعله عليه السلام حجة بلا إشكال ولم يكن فيه أي لفظ للمعصوم عليه السلام، وإنّما هي ألفاظ الراوي عبّر بها عن صورة الفعل.

فالنقل بالمعنى حجة لكن بشرطين:

أحدهما: أن يكون الناقل بالمعنى عالماً بمقاصد الألفاظ وعارفاً بِحلٍّ معانيها، وإلاّ لزمه الاقتصار على رواية ما سمعه بغير خلاف، كما صرّح به الشهيد الثاني، فإن شك في معرفته بعد روايته بالمعنى قُبل منه، لما سبق من إلغاء احتمال إخلاله بمعنى الكلام.

ثانيهما: ألاّ يكون ناقلاً لما استفاده من كلام المعصوم عليه السلام بحسب اجتهاده، بحيث يكون لفهمه دخل في المنقول، وإلاّ لم يحرز كون الاستناد إليه استناداً إلى قول المعصوم عليه السلام ولا أثر للشك في ذلك؛ لما سبق من قيام السيرة على إلغاء احتمال تخلل هذا الاجتهاد، بل ظاهر إسناد الراوي الحكم إلى المعصوم عليه السلام ألاّ يكون لاجتهاده دخل فيه.

وسمى الشيخ الأنصاري النقل الذي يتخلله اجتهاد الراوي نقلاً بالمضمون، وقابل بينه وبين النقل بالمعنى، وهو الذي لم يتوسط فيه اجتهاده، فأورد على مرسل (المبسوط) بأنّه قاصر الدلالة؛ (لكون المنقول مضمون الرواية، لا معناها ولا ترجمتها)[1].

---

(١) المكاسب: ٧.

لكن العرف يرى لفظي المعنى والمضمون من المترادفين، وكذلك أئمة اللغة، حيث فسّر الفارابي معنى الشيء بقوله: (ومعناه وفحواه ومقتضاه ومضمونه كله ما يدل عليه اللفظ)[١].

وقال ثعلب: (وقد استعمل الناس قولهم: هذا معنى كلامه وشبهه، ويريدون هذا مضمونه ودلالته). نقل ذلك صاحب (المصباح)[٢]، لكنّه لا يضر فيما ذكره الشيخ الأنصاري بعدما كان اصطلاحاً منه للتمييز بين الصورتين.

التفكيك بين مدلولي الحديث الواحد في الحجية

ثانيهما: أنّ الحديث الواحد إذا دلّ على حكمين وتعذر الأخذ بأحدهما، إما لكونه مخالفاً للإجماع، أو معارضاً لما هو أرجح منه، أو لغير ذلك من موانع الأخذ به، فهل يتبعه الحكم الثاني في عدم اعتباره أم يفكّك بينهما فيبقى الثاني حجة يعمل به؟

الحق هو التفكيك؛ لعدم ثبوت الملازمة بين الحكمين في الحجية وعدمها، ولم يتعلق الخدش بسند الحديث وصدوره كي يسقط عن الاعتبار في جميع مفاده، فهو باقٍ على حجيته في نفسه، ولا مانع من العمل به في الحكم الثاني فيكون حجة فيه. ولهذا أثر مهم في الأحاديث، وإليك أنموذجاً منها:

١ـ روى الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل اشترى شاةً فأمسكها ثلاثة أيام ثم ردها، قال عليه السلام: **«إن كان في تلك الثلاثة الأيام يشرب لبنها ردّ معها ثلاثة أمداد، وإن لم يكن لها لبن فليس عليه شيء»**[٣].

---

(١) انظر: المصباح المنير ٢: ٤٣٤ ـ ٤٣٥ ـ عَنَوَ. تاج العروس ١٠: ٢٥٨ ـ عَنَوَ.

(٢) المصباح المنير ٢: ٤٣٤ ـ ٤٣٥ ـ عَنَوَ.

(٣) الوسائل ١٨: ٢٦، أبواب الخيار، ب١٢، ح١.

فدلّ على حكمين:

أحدهما: أنّ التصرف في تلك الشاة بحلبها وشرب لبنها لا يمنع من ردها؛ لأنّه لا يوجب سقوط خيار الحيوان الثابت في الأيام الثلاثة.

ثانيهما: أنّه إذا ردّها لا بد وأن يردّ معها ثلاثة أمداد.

ولم يلتزم الفقهاء بالحكم الثاني؛ لأنّ النماء في زمان الخيار للمشتري، فيكون قد شرب لبناً مملوكاً له لا للبائع ليضمنه، لكنّه لا يزيل حجية الحديث في الحكم الأول. ولذا علّق الشيخ الأنصاري على ذلك بقوله: (إن ردّ ثلاثة أمداد لعله محمول على الاستحباب، مع أنّ ترك العمل به لا يوجب رد الرواية، فتأمل)[(١)].

٢ـ وروى عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل باع أرضاً على أنّها عشرة أجربة، فاشترى... فلما مسح الأرض إذا هي خمسة أجربة، قال عليه السلام: «**إن شاء استرجع فضل ماله وأخذ الأرض، وإن شاء ردّ المبيع وأخذ ماله كله، إلاّ أن يكون له إلى جنب تلك الأرض أيضاً أرضون فليؤخذ ويكون البيع لازماً له...**»[(٢)].

فإنّ الحكم الأخير وهو أخذ المشتري ما نقص عن الأرض التي اشتراها من أرض البائع الأخرى المجاورة لها على خلاف القاعدة، لكن عدم الأخذ به لا يسقط الحكم الأول عن الاعتبار. ولذا قال الشيخ الأنصاري: (ولا بأس باشتماله على حكم مخالف للقواعد؛ لأنّ غاية الأمر على فرض عدم إمكان إرجاعه إليها، ومخالفة ظاهره للإجماع، طرح ذيله غير المسقط لصدره عن الاحتجاج)[(٣)].

---

(١) المكاسب: ٢٢٧.

(٢) الوسائل ١٨: ٢٨، أبواب الخيار، ب١٤، ح١.

(٣) المكاسب: ٢٨٧.

٣ـ وروى عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها إلاّ بإذن زوجها...**»(١). فإنّ الفقهاء لم يلتزموا بحد سلطنتها بالنسبة للتصرف في أموالها بعتق ونحوه بحيث يتوقف على إذن زوجها، لكنّه اشتهر بينهم اعتبار إذنه في النذر، فوقع البحث في صحة التفكيك بين فقرات الحديث، ولأجله قال الشيخ الجواهري: (لا يقدح في حجيته اشتماله على ما لا نقول به...)(٢). وتبعه في ذلك السيد الطباطبائي(٣).

وحيث تم التمهيد وختامه إليك تلك الألفاظ والجمل:

١ـ الوجوب:

ومعناه لغة: الثبوت واللزوم. قال في (الصحاح): (وجب الشيء: أي لزم، يجب وجوباً، وأوجبه الله واستوجبه: أي استحقه)(٤).

وقال في (المصباح): (وجب البيع، والحقُّ يجب وجوباً ووجَبة: لزم وثبت)(٥). وبهذا المعنى استعمل في الشريعة.

فروى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «**إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلاّ بطهور**»(٦).

وروى عن المعصوم عليه السلام قوله: «**ثلاثة لا أتقي فيهن أحداً: شرب المسكر،**

---

(١) الوسائل ١٩: ٢١٤، أبواب النذر، ب١٥، ح١.

(٢) الجواهر ٣٥: ٣٦٠، كتاب النذر.

(٣) العروة الوثقى ٢: ١٣٩.

(٤) الصحاح ١: ٢٣١ ـ وَجَبَ.

(٥) المصباح المنير ٢: ٦٤٨ ـ وَجَبَ.

(٦) الوسائل ١: ٣٧٢، أبواب الوضوء، ب٤، ح١.

ومسـح الخفـين، ومتعة الحج». قال زرارة: (ولم يقل الواجب عليكم ألاّ تتقوا فيهن أحداً)[١]، فلو قال ذلك للزم وحرم مخالفته.

وروى سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: **«غسل الجنابة واجب، وغسل الحائض إذا طهرت واجب، وغسل المستحاضة واجب... وغسل النفساء واجب، وغسل الميت واجب»**[٢].

ولذا جعل الفقهاء الوجوب قسيماً لبقية الأحكام، وعرّفوا الواجب بالفعل الراجح الممنوع من نقيضه، وهو كذلك في نظر العرف واستعمالاتهم، غير أنّ الواجب لديهم قد لا يرى الشرع وجوبه، كما أنّهم قد لا يرون وجوب الواجب في نظر الشرع.

وعليه، فاستعمال لفظ الوجوب في الاستحباب المؤكد استعمال في غير ما وضع له، محتاج إلى قرينة تدل عليه، كما في سائر موارد المجاز.

وبه ظهر وهن ما ذكره الشيخ البحراني من اشتراك لفظ الوجوب بين الفرض والنفل، وأنّه لا يحمل (على أحد المعنيين إلاّ مع القرينة)[٣]، فإنّ اللفظ ظاهر في الفرض ويحتاج إرادة النفل منه إلى قرينة.

وصرّح الفيض الكاشاني بأنّ الواجب في كلام أهل البيت عليهم السلام أعمّ من الفرض والاستحباب[٤]. فإن أراد ما ذكره الشيخ البحراني فموهون، وإن أراد أنّه مستعمل في كلامهم عليهم السلام في الندب مع القرينة كاستعماله في الوجوب بدونها

---

(١) الوسائل ١: ٤٥٧، أبواب الوضوء، ب٣٨، ح١.

(٢) الوسائل ٢: ١٧٤، أبواب الجنابة، ب١، ح٣.

(٣) الحدائق ٨: ٣٥٨.

(٤) الوافي ١: ١٥ ـ ١٦.

لظهوره فيه فمتين، حيث استعمل في الندب معها في طائفة من الأحاديث.

فروى عبدالله بن المغيرة عن الإمام الرضا عليه السلام قال: سألته عن الغسل يوم الجمعة، فقال عليه السلام: «**واجب على كل ذكر أو أنثى، عبد أو حر**»(١)، مع اشتهار استحبابه بين الفقهاء.

وروى الأعمش عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**والقنوت في جميع الصلوات سنة واجبة...**»(٢)، مع اشتهار استحبابه أيضاً، بل ادعي عليه الإجماع.

وروت أم سعيد الأحمسية عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «**... فإنّ زيارة الحسين** عليه السلام **واجبة على الرجال والنساء**»(٣). واستحبابها معلوم.

وصرح في عدة من الأحاديث(٤) بوجوب العقيقة، مع اشتهار استحبابها.

٢ـ الفرض:

وفسّره اللغويون بالواجب في الشريعة، قال في (الصحاح): (والفرض: ما أوجبه الله تعالى، سمّي بذلك لأنّ له معالم وحدوداً)(٥).

وقال في (المصباح): (فرض الله الأحكام فرضاً: أوجبها، فالفرض المفروض، جمعه فروض)(٦).

---

(١) الوسائل ٣: ٣١٢، أبواب الأغسال المسنونة، ب٦، ح٣.

(٢) الوسائل ٦: ٢٦٢، أبواب القنوت، ب١، ح٦.

(٣) الوسائل ١٤: ٤٣٧، أبواب المزار، ب٢٩، ح٣.

(٤) الوسائل ٢١: ٤١٢ ـ ٤١٤، أبواب أحكام الأولاد، ب ٣٨.

(٥) الصحاح ٣: ١٠٩٧ ـ فَرَضَ.

(٦) المصباح المنير ٢: ٤٦٩ ـ فَرَضَ.

وقال في (القاموس) مفسراً للفرض: (وما أوجبه الله تعالى... والسنة، يقال: فرض رسول الله ﷺ: أي سنّ)(١).

وبهذا المعنى استعمل في الشريعة في الكتاب والسنة.

قال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾(٢)، أي ألزمناكم العمل بما فرض فيها.

وقال: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾(٣).

وروى الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «**إنّما جعل القراءة في الركعتين الأولين والتسبيح في الأخيرتين، للفرق بين ما فرض الله من عنده، وبين ما فرضه رسول الله ﷺ**»(٤). وكلاهما واجبان.

ولذا قوبل الفرض بالمندوب في عدة من الأحاديث.

فروى زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة، فقال عليه السلام: «**الوقت والطهور والقبلة...**»، قلت: ما سوى ذلك؟ فقال عليه السلام: «**سنة في فريضة**»(٥).

وروى عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «**قال رسول الله ﷺ: السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والإبهامين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاماً، أمّا الفرض فهذه السبعة، وأمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبي ﷺ**»(٦).

---

(١) القاموس المحيط: ٨٣٨ ـ فَرَضَ.

(٢) النور: ١.

(٣) النساء: ٢٤.

(٤) الوسائل ٦: ٣٨، أبواب القراءة، ب١، ح٤.

(٥) الوسائل ٦: ٣١١، أبواب القبلة، ب١، ح١.

(٦) الوسائل ٦: ٣٤٣، أبواب السجود، ب٤، ح٢.

وقال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل يقلّم أظفاره، ويجزُّ شاربه، ويأخذ من شعر لحيته ورأسه، هل ينقض ذلك وضوءه؟ فقال عليه السلام: «**يا زرارة، كل هذا سنّة، والوضوء فريضة، وليس شيء من السُّنّة ينقض الفريضة...**»(١).

فاستعمل لفظ الفرض في هذه الأحاديث ونظائرها في مطلق الواجب، ولفظ السنّة في المندوب. ويطلق عليه التطوّع، كما في حديث السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: السلام تطوّع، والرد فريضة**»(٢).

وعلى هذا الضوء قسّم الفقهاء ما أمر به الشرع إلى فرض ونفل.

وقد يُطلق الفرض على خصوص ما فرضه الله تعالى في كتابه قبال ما سنّه النبي صلى الله عليه وآله في سُنّته وإن كان واجباً.

فروى سعد بن أبي خلف، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**الغسل في أربعة عشر موطناً، واحد فريضة والباقي سنة**».

وعلّق عليه الشيخ الطوسي بقوله: المراد أنّه ليس بفرض مذكور بظاهر القرآن وإن جاز أن تثبت بالسنّة أغسال أُخر مفترضة(٣).

وروى الحسين بن النضر الأرمني، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت، ومعهم جنب، ومعهم ماء قليل قدر ما يكفي أحدهما. أيّهما يبدأ به؟ قال عليه السلام: «**يغتسل الجنب، ويترك الميت؛ لأنّ هذا فريضة، وهذا سُنّة**»(٤).

---

(١) الوسائل ١: ٢٨٧، أبواب نواقض الوضوء، ب١٤، ح٢.

(٢) الوسائل ١٢: ٥٨، أبواب أحكام العشرة، ب٣٣، ح٣.

(٣) انظر: التهذيب: ١: ١١٠ / ذيل الحديث ٢٨٩.

(٤) الوسائل ٢: ١٧٦، أبواب الجنابة، ب١/ ذيل الحديث ١٠.

وعلّق عليه صاحب (الوسائل) بقوله: (المراد بالسُنّة ما عُلِم وجوبه من جهة السنّة، وبالفرض ما عُلِم وجوبه من القرآن)[١].

وروى زرارة عن أحد الصادقين عليهما السلام قال: «**إنّ الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنّة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه**»[٢]. بخلاف الركوع والسجود فإنّ تركهما نسياناً مبطل للصلاة؛ لأنّ الله تعالى قد فرضهما، أي أمر بهما في كتابه.

وبذلك صرّح في حديث سماعة، قال: سألته عن الركوع والسجود هل نزل في القرآن؟ قال عليه السلام: «**نعم، قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾[٣]...**»[٤].

وحيث كان الفرض مرادفاً للواجب في اللغة والشرع والعرف، فاستعماله في المندوب المؤكد محتاج إلى قرينة تدل عليه، كما استعمل كذلك في بعض الأحاديث.

فروى محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «**مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين عليه السلام، فإنّ إتيانه مفترض على كل مؤمن يقرُّ للحسين عليه السلام بالإمامة من الله عزّ وجل**».

وفي حديثه الآخر عنه عليه السلام: «**وإتيانه مفروض على كل مؤمن يقرّ للحسين عليه السلام بالإمامة من الله**»[٥].

وروى عبدالرحمن بن كثير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**لو أنّ أحدكم حج دهره ولم يزر الحسين عليه السلام لكان تاركاً حقاً من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنّ حق**

---

(١) الوسائل ٢: ١٧٦، أبواب الجنابة، ب١، ح١٠.

(٢) الوسائل ٦: ٨٧، أبواب القراءة، ب٢٧، ح١.

(٣) الحج: ٧٧.

(٤) الوسائل ٦: ٣٠٢، أبواب الركوع، ب٥، ح٣.

(٥) الوسائل ١٤: ٤٤٣ ـ ٤٤٥، أبواب المزار، ب٤٤، ح١، ٤.

رسول الله ﷺ فريضة من الله واجبة على كل مسلم»[١]. فاستعمل لفظا الفرض والوجوب معاً في المندوب.

لكن صاحب (الوسائل) أخذ بظاهر هذه الأخبار، وحملها على الوجوب الكفائي، كما هو صريح عنوان الباب (٤٤) من مزار (الوسائل)، وهو ينافي ذكره حديث الأحمسية السابق الذي ورد فيه: **«فإنّ زيارة الحسين عليه السلام واجبة على الرجال والنساء»** في الباب (٣٩) الذي عنونه باستحباب زيارة الحسين عليه السلام، إلاّ أن يرى الفرق بين لفظي الفرض والوجوب، وأنّ الفرض مختص بالفعل المأمور به الذي لا يسوغ تركه، والوجوب مشترك بينه وبين المندوب، كما سبق في كلام الشيخ البحراني.

٣ـ الأمر:

قال في (المصباح): (الأمر بمعنى الحال، جمعه أمور، وعليه: ﴿**وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ**﴾[٢]. والأمر بمعنى الطلب، جمعه أوامر فرقاً بينهما...). واستعمل لفظ الأمر في الشريعة فيهما معاً.

أمّا الثاني فسيأتي عند البحث عن طرق بيان الأحكام في الأحاديث، وأنّ طلب الفعل فيها تارة يكون بصيغة الأمر، كما في الآية الكريمة: ﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾[٣]، وأخرى بمادته، كما في الآية الأخرى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلى أَهْلِهَا**﴾[٤].

---

(١) الوسائل ١٤: ٤٤٤، أبواب المزار، ب٤٤، ح٣.

(٢) هود: ٩٧.

(٣) الإسراء: ٨٧.

(٤) النساء: ٥٨.

وأما الأول فقد جاء في طوائف من الأحاديث.

١ـ أضيف الأمر فيها إلى أهل البيت عليهم السلام فيكون المراد به حالهم، أي ما يتعلق بشؤون إمامتهم، وما يريدون نشره من معارف وعلوم.

فروى بكر بن محمد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال للفضيل: «**تجلسون وتتحدثون؟**»، فقال: نعم، فقال عليه السلام: «**إنّ تلك المجالس أحبها، فأحيوا أمرنا، فرحم الله من أحيا أمرنا**»(١).

وروى أبو الصلت الهروي، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «**رحم الله عبداً أحيا أمرنا**». قلت: وكيف يُحيي أمركم؟ قال عليه السلام: «**يتعلم علومنا ويعلمها الناس**»(٢).

وروى حمران عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**ألا تعلم أنّ من انتظر أمرنا وصبر على ما يرى من الأذى والخوف فهو غداً في زمرتنا...**»(٣).

ولأجله وصف الإمام المنتظر ـ عجل الله تعالى فرجه ـ بأنّه صاحب الأمر بعد آبائه وأجداده الطاهرين.

٢ـ أضيف الأمر فيها إلى المرأة التي تريد أن تتزوج، والمراد به سلطتها على نفسها في شأن الزواج وحرّيتها فيه، فإنّها حال من أحوالها.

فروى عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**تزوّج المرأة من شاءت إذا كانت مالكة لأمرها، فإن شاءت جعلت ولياً**»(٤). ونظيره غيره.

---

(١) الوسائل ١٤: ٥٠١، أبواب المزار، ب٦٦، ح٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٤١، أبواب صفات القاضي، ب١١، ح١١.

(٣) الوسائل ١٦: ٢٧٥، أبواب الأمر بالمعروف، ب٤١، ح٦.

(٤) الوسائل ٢٠: ١٠١، أبواب عقد النكاح، ب٣، ح٨.

٣ـ أضيف الأمر فيها إلى الصبي والصبية، والمراد تصرفاتهما الاعتبارية، فإنّها حال من أحوالهما.

فروى حمران عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**إنّ الجارية ... إذا تزوجت ودُخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم، ودفع إليها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع... والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمسة عشر سنة...**»(١).

وروى أبو الحسين الخادم بيّاع اللؤلؤ عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: سأله أبي ـ وأنا حاضر ـ عن اليتيم متى يجوز أمره؟ قال: «**حتى يبلغ أَشُدَّهَ**». قال: وما أَشُدَّهَ؟. قال عليه السلام: «**احتلامه...**»(٢).

ونظيرهما غيرهما، والأول مختص بالبيع والشراء، وأنّ الحجر على الصبي في ماله لا يرتفع حتى يبلغ، والثاني مطلق، ولا يبعد أن يراد به ذلك أيضاً، فيكون الملحوظ في الجميع نفي استقلالية الصبي بالتصرف في ماله، ولا يمنع ذلك من نفوذه بترخيص الولي وإجازته.

وهناك بحث حول سلب عبارة الصبي عرضنا تفصيله في (شرح المكاسب).

٤ـ كَتَبَ:

ويستعمل في اللغة والشرع في عدة معانٍ:

١ـ منها: فَرَضَ وأوجب، نص عليه في (الصحاح)(٣)، وقال في (المصباح):

---

(١) الوسائل ١٨: ٤١١، أبواب أحكام الحجر، ب٢، ح١.

(٢) الوسائل ١٨: ٤١٢، أبواب أحكام الحجر، ب ٢، ح٥. نقله عن الصدوق في (الخصال) بهذا السند. لكن الموجود في (الخصال) توسط عبدالله بن سنان بين أبي الحسين الخادم والإمام الصادق عليه السلام.

(٣) الصحاح ١: ٢٠٨ ـ كَتَبَ.

(وكتب: حكم، وقضى، وأوجب، ومنه كتب الله الصيام: أي أوجبه)[١]. مشيراً إلى الآية الكريمة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[٢].

ومثله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾[٣]. وعلّق عليه الشيخ الطوسي بقوله: (فرض عليكم القتال، وهذه الآية دالة على وجوب الجهاد وفرضه...)[٤].

واستعمل هذا اللفظ ومشتقاته في الوجوب في عدة من الأحاديث.

فروى هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في إمامة المرأة للنساء: **«تؤمهن في النافلة، فأمّا في المكتوبة فلا...»**[٥].

ونظيره أحاديث أخرى[٦] أطلق فيها لفظ المكتوبة على الصلاة الواجبة قبال النافلة، وحمل النهي هنا على الكراهة جمعاً بينه وبين الترخيص في أحاديث أخرى.

٢ـ **ومنها: قضى وقدّر**، نص عليه في (الصحاح) و(المصباح)، ومنه الآية الكريمة: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾[٧]، أي قضاه وقدّره.

يبقى البحث في معنى قضاء الله تعالى وقدره، إذ تارة يراد به أنّه تعالى كتب ما يجري على العباد وما سيفعلونه في اللوح المحفوظ، وعليه ينطبق وجوب الرضا بقضاء الله وقدره. ولذا نقل الشيخ الطوسي عن الحسن قوله في تفسير الآية السابقة:

---

(١) المصباح المنير٢: ٥٢٤ ـ كَتَبَ.

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) البقرة: ٢١٦.

(٤) التبيان ٢: ٢٠٢.

(٥) الوسائل ٨: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، أبواب صلاة الجماعة ، ب ٢٠، ح١.

(٦) الوسائل ٨: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، أبواب صلاة الجماعة، ب ٢٠.

(٧) التوبة: ٥١.

(إنّ كل ما يصيبنا من خير أو شر فهو مما كتبه الله في اللوح المحفوظ من أمرنا...)[١]. وعليه يؤول هذا المعنى إلى المعنى الآتي في لفظ كتب، وهو الخط.

وأخرى: يراد به الحكم والوجوب، وهو مختص بالواجب من الأفعال، كالآية الكريمة: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[٢]. ومعناه أوجب وحكم، ويرجع إلى المعنى الأول للفظ كتب.

وثالثة: يراد به الإعلام، بمعنى أنّ الله تعالى أعلم خلقه الأفعال الحسنة من القبيحة والواجبة من المندوبة، كما في الآية الكريمة: ﴿وَقَضَيْنَا إِلى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾[٣]. أي أعلمناهم أنّهم سيفعلون ذلك.

٣ـ ومنها: خطَّ: أي صوّر اللفظ بحروف الهجاء. نص عليه صاحب (القاموس)[٤] وغيره. وهذا المعنى هو الشائع لدى العرف، فيقولون: كتب الكتاب: أي خطّه.

ومنه اشتقت الكتابة بين العبد وسيّده على مال معيّن ليعتقه؛ (لأنّه يُكتب في الغالب للعبد على مولاه كتاب بالعتق عند أداء النجوم، ثم كثر استعماله حتى قال الفقهاء للمكاتبة: كتابة وإن لم يُكتب شيء). هذا ما يراه صاحب (المصباح)[٥] في معنى هذه الكتابة.

لكن الشهيد الثاني يرى أنّ الكتابة بين العبد وسيده مشتقة (من الكتب وهو الجمع؛ لانضمام بعض النجوم إلى بعض)[٦].

---

(١) التبيان ٥: ٢٧٢.
(٢) الإسراء: ٢٣.
(٣) الإسراء: ٤.
(٤) القاموس المحيط: ١٦٥ ـ كَتَبَ.
(٥) المصباح المنير ٢: ٥٢٤ ـ كَتَبَ.
(٦) شرح اللمعة ٢: ٢٠٠.

وعلى كلا التقديرين فقد أمر بها الله تعالى بقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾(١).
وكثرت الأحاديث فيها، فروى سماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العبد يكاتبه مولاه وهو يعلم أن ليس له قليل ولا كثير قال عليه السلام: «**يكاتبه وإن كان يسأل الناس، ولا يمنعه المكاتبة من أجل أنّه ليس له مال...**»(٢).

وقد استعمل لفظ كتب بمعنى خطَّ الألفاظ في مجموعة كبيرة من الأحاديث الحاكية لكتابة المعصوم عليه السلام، ولذا سميّت بـ (المكاتبات)، ويجدر بنا البحث عنها فنقول:

مكاتبات الأحاديث

وردت مكاتبات الأحاديث على صور:

إحداها: أن يكون راوي المكاتبة هو صاحبها الذي ورد جواب المعصوم عليه السلام إليه، كما في حديث أيوب بن نوح، قال: (كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن المغمى عليه يوماً أو أكثر هل يقضي ما فاته أم لا؟ فكتب عليه السلام: «**لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة**»(٣).

ثانيتها: أن يكون راوي المكاتبة غير صاحبها الذي ورد إليه الجواب، كما في حديث ابراهيم بن مهزيار، قال: كتب الخليل بن هاشم إلى أبي الحسن عليه السلام: رجل سمع الوطء والنداء في شهر رمضان فظن أنّ النداء للسحور... فكتب عليه السلام بخطه: «**يقضي ذلك اليوم إن شاء الله**»(٤).

---

(١) النور: ٣٣.
(٢) الوسائل ٢٣: ١٣٩، أبواب المكاتبة، ب٢، ح١.
(٣) الوسائل ١٠: ٢٢٦، أبواب من يصح منه الصوم، ب٢٤، ح١.
(٤) الوسائل ١٠: ١١٥، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ٤٤، ح٢.

ثالثتها: أن يرد كتاب الإمام عليه السلام ابتداء منه لا جواباً، كما في حديث أبي علي ابن أبي الحسين الأسدي عن أبيه، قال: ورد عليَّ توقيع من محمد بن عثمان العمري ابتداءً منه لم يتقدمه سؤال: «**بسم الله الرحمن الرحيم، لعنة الله والملائكة والناس أجمعين على من استحل من مالنا درهماً...**»(١).

وقد بنى الفقهاء وعلماء الحديث على حجية هذه المكاتبات، وأنّه لا فرق بينها وبين الأحاديث الأخرى المروية عن المعصوم عليه السلام مشافهة؛ لأنّ ظاهر قول الراوي: فكتب المعصوم عليه السلام بكذا وكذا، أنّه يخبر حساً عن أنّ الكتابة التي رآها هي كتابته عليه السلام؛ لأنّه يعرفها، كما نعرف الآن خطوط وتواقيع كثير ممن عاصرناهم. وبهذا ينتفي احتمال أن يكون الراوي قد اعتمد في نسبة المكاتبة إلى المعصوم عليه السلام على الرسول الجائي بالكتاب، أو على الشخص الذي ورد الجواب إليه إن لم يكن هو المكاتب، فإنّه خلاف ظاهر الكلام، وإنّما الظاهر نسبة الكتاب إلى المعصوم عليه السلام بدون واسطة، نظير ما يرويه عنه مشافهة بلفظ: (قال). ونحوه، فإنّه ظاهر في نسبة المقول إليه عليه السلام بلا واسطة.

وقد استعمل لفظ (قال) عند الإخبار عن جواب الإمام عليه السلام في عدة من المكاتبات، منها: ما رواه علي بن الفضل الواسطي، قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: رجل طلّق امرأته الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، فتزوجها غلام لم يحتلم. قال عليه السلام: «**لا، حتى يبلغ**». فكتبت إليه: ما حدّ البلوغ؟ فقال عليه السلام: «**ما أوجب الله على المؤمنين الحدود**»(٢).

---

(١) الوسائل ٩: ٥٤١، أبواب الأنفال، ب ٣، ح ٨.

(٢) الوسائل ٢٢: ١٢٠، أبواب أقسام الطلاق، ب ٨، ح ١.

فإنّ جواب الإمام عليه السلام عن كلا السؤالين إنّما كان بالمكاتبة، وأسند الراوي الحكم إليه بلفظ (قال)؛ لعدم الفرق بين المكاتبة والمشافهة في نسبة الحكم إليه عليه السلام.

وجاء في بعض المكاتبات تأكيد من الراوي بقوله: (فكتب عليه السلام بخطه)، كما في حديث إبراهيم بن مهزيار السابق.

ومثله حديث أخيه علي قال: (كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: إنّ الرواية قد اختلفت عن آبائك عليهم السلام في الإتمام والتقصير للصلاة في الحرمين... فكتب عليه السلام إليَّ بخطّه...»[١].

وفي حديث العبيدي: (... وقرأت الكتاب والجواب بخطه عليه السلام...)[٢].

وفي حديث سليمان بن أبي زينبة: (... فكتب عليه السلام إليَّ بخطه أعرفه مع مصادف...)[٣].

هذا كله فيما إذا ورد الكتاب بخط المعصوم عليه السلام. أمّا لو كان بإملائه وخط غيره ففي حجيته بحث وخلاف أشار إليه الشيخ المامقاني بقوله: (... وظاهر جمع اعتبار كون الكتابة بخطه الشريف، وعممه بعضهم لما إذا كان بغير خطه مع كون الإملاء منه عليه السلام، والحق أنّ المكاتبة حجة غاية ما هناك كون احتمال التقية فيها أزيد من غيرها)[٤].

لكن البحث في حجية المكاتبة من حيث هي مكاتبة بلا توسط شخص بين راويها وبين المعصوم عليه السلام لنفحص عن حاله، ولا يثبت ذلك إلاّ وأن يكون الجواب بخط المعصوم عليه السلام ليعرفه الراوي فيخبر عنه. أمّا لو كان بخط غيره فلا بد

---

(١) الوسائل ٨: ٥٢٥، أبواب صلاة المسافر، ب٢٥، ح٤.

(٢) الوسائل ١٧: ١٩٧، أبواب ما يكتسب به، ب٤٦، ح١٤.

(٣) الوسائل ١٠: ٥٨، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب١٣، ح٥.

(٤) مقباس الهداية: ٤٤.

في حجيته من ثبوت كون الألفاظ المكتوبة من إملاء المعصوم عليه السلام، ويتوقف ذلك:

أولاً: على وثاقة ذلك الكاتب ليؤمن من تصرفه فيما كتب، أو عرض كتابته على المعصوم عليه السلام بعد الفراغ منها.

ويصح القول بأنّ إسناد المعصوم عليه السلام إليه أمر كتابة الأحكام والإجابة عن اسئلتها كافٍ في ثبوت وثاقته.

وثانياً: على وجود واسطة ثقة يخبر راوي المكاتبة بأنّها من إملاء الإمام عليه السلام؛ لأنّه لم يكُ حاضراً في مجلس الكتابة ليسمع إملاءه عليه السلام وإلاّ لأخبرنا عنه مشافهة، ويغني عنه إخبار الكاتب الثقة في كتابته بأنّها من إملائه عليه السلام، بشرط معرفة الراوي بخطه ومعاصرته له ليمكن إخباره عنه حسّاً أو وصول كتابته إليه بطريق معتبر.

وهذا نفسه جارٍ في الإخبار عن خط المعصوم عليه السلام فلا يكون حجة إلاّ إذا عاصره الراوي، أو ثبت له طريق معتبر إلى راوي المكاتبة الأول المعاصر للمعصوم عليه السلام كما في غير المكاتبات من سائر الأحاديث، وإلا ثبت الإشكال في حجيتها، حيث يدور إخباره عن خط المعصوم عليه السلام:

١ـ بين اعتماده على القرائن الموجبة لحصول الوثوق له بذلك فيكون الإخبار حدسياً ناشئاً عن اجتهاد المخبر، فتختص حجيته به.

٢ـ وبين نقله عمّن عاصر المعصوم عليه السلام، فيكون الإخبار حسياً لكنّه مرسل؛ للجهل بحال الواسطة، فيجري على المكاتبة أحكام مراسيل الأحاديث.

ويجري هذا في الإخبار عن خط سائر الرواة، كما في إخبار ابن إدريس في (مستطرفات السرائر) عن خط الشيخ الطوسي، حيث قال بعد النقل عن كتاب

(المشيخة): تصنيف الحسن بن محبوب السرّاد[١]، وكتاب (نوادر المصنّفين) تصنيف محمد بن علي بن محبوب[٢]، وهذان الكتابان بخط شيخنا أبي جعفر الطوسي ﵀ مصنف (النهاية)، فنقلت هذه الأحاديث من خطه ﵀.

نعم، قد يحصل الوثوق للمنقول إليه بصحة نسبة الخط إلى المعصوم ﵇ أو الراوي عنه، من أجل قرب عصر الناقل لصاحب الخط ونحوه، كما أنّه قد يثبت أنّ معرفة خطه ﵇ أو الراوي عنه كان شائعاً ومتواتراً بحيث يكون الإخبار عنه بمنزلة الإخبار الحسي فيكون حجة في حق المنقول إليه كالناقل، وادعي ذلك في خط الشيخ الطوسي وأنّه كان معروفاً في عصر ابن إدريس كخط بعض أعلامنا الذين قاربوا عصرنا، فيثبت حجية نقله عنه.

ويظهر أثر ذلك في المكاتبات التي يرويها لنا الصدوق ونظائره ممن لم يعاصر المعصوم ﵇، فإنّ قوله: (فكتب ﵇)، أو: (وقّع)، أو: (إنّ توقيعاته عندي بخطه)، ونحو ذلك إنّما نشأ إمّا عن حدس واجتهاد في أنّ ذلك الخط والتوقيع صادر عن المعصوم ﵇، وإمّا بتوسط راوٍ مجهول لنا، وعلى الأول يكون الإخبار حدسياً، وعلى الثاني يكون مرسلاً، ويسقط عن الحجية على كلا التقديرين، إلاّ أن يثبت ذلك الوثوق أو التواتر اللذان أشرنا إليهما.

فمن ذلك قول الصدوق: وكتب محمد بن الحسن الصفار إلى أبي محمد الحسن بن علي ﵉: كم حدُّ الماء الذي يُغسّل به الميت... فوقّع ﵇: «**حدّ غسل**

---

(١) السرائر ٣: ٥٨٩.

(٢) السرائر ٣: ٦٠١.

الميت يغسل حتى يطهر إن شاء الله تعالى». وقال الصدوق: (وهذا التوقيع في جملة توقيعاته عندي بخطه عليه‌السلام في صحيفة)[١].

لكنّه صرّح في مشيخة كتابه (الفقيه) بأنّ ما رواه فيه عن محمد بن الحسن الصفار إنّما كان بواسطة شيخه محمد بن الحسن بن الوليد، فالطريق المعتبر ثابت هنا.

وروى هذه المكاتبة أيضاً الشيخ الكليني عن شيخه محمد بن يحيى عن الصفار[٢].

صلاحية المكاتبات للمعارضة

ومقتضى حجيّة مكاتبات الأحاديث صلاحيتها لمعارضة غيرها مما روي بالمشافهة. لكن ظاهر كلام المحقق عدم ذلك، حيث علّق على مكاتبة الحسن بن فضّال الواردة في احتقان الصائم[٣]، فقال: (أمّا المانعون فقد احتجوا بما رواه أحمد ابن محمد بن أبي نصر، قال: سألته... وطعنوا في الرواية الأولى بأنّ الراوي علي بن الحسن عن أبيه، وهما فطحيّان، وهي مكاتبة، فتكون رواية البزنطي أولى؛ لسلامة سندها، وكونها مشافهة)[٤].

فرجّح رواية البزنطي؛ لأنّ راويها إمامي والمروي بالمشافهة على رواية ابن فضال؛ لأنّ راويها فطحي والمروي مكاتبة.

وصرّح الشيخ الطوسي بأنّ أحاديث الثقات من الفرق المنحرفة كالفطحيّة وإن أخذت بها الطائفة، لكنّها مشروطة بعدم معارضتها لأحاديث الإمامية[٥]. ودعوى ذلك

(١) الفقيه ١: ٨٦.

(٢) الوسائل ٢: ٥٣٦، أبواب غسل الميت، ب٢٧، ح١.

(٣) الوسائل ١٠: ٤١ ـ ٤٢، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب٥، ح٢.

(٤) المعتبر: ٣٠٣.

(٥) عدة الأصول: ٦١.

في المكاتبات بالنسبة لما روي مشافهة، إمّا لأنّها أقرب للتقية؛ لأنّه يُتَحَفَّظ في الكتابة بما لا يُتَحَفَّظُ منه في الكلام مشافهة، أو لغير ذلك.

لكن الحق أنَّ هذا لا يصلح لإسقاط قابليتها عن المعارضة بعدما استند الحكم فيها إلى المعصوم عليه السلام، فحالها حال ما روي بالمشافهة استقلالاً ومعارضة.

مضمرات المكاتبات

وسبق[١] تفصيل البحث عن الأحاديث المضمرة، ومدى حجيتها، وهو بعينه جارٍ في مضمرات المكاتبات، فإن كان المكاتب المضمر من وجوه الرواة الذين لا يسألون غير المعصوم عليه السلام فإضماره لا يضر في اعتبار حديثه، كما في مكاتبة محمد بن عيسى، قال: (كتبت إليه عليه السلام: جعلت فداك، ربما غمّ علينا هلال شهر رمضان...)[٢]. مضافاً إلى تفدّي المسؤول بنفسه، فإنّه لا يناسب غير المعصوم عليه السلام كما علمناه من طريقة رواة أحاديثهم عليهم السلام.

وإن لم يكن المضمر بتلك المنزلة لا عبرة بمكاتبته؛ لعدم ثبوت كون المكاتب فيها هو المعصوم عليه السلام ليستند جواب الكتاب إليه، وقد رأينا في الأحاديث تبادل المكاتبات بين الرواة أنفسهم، كما في حديث جعفر بن معروف، قال: (كتبت إلى أبي بكر الرازي في زكاة الفطرة، وسألناه أن يكتب في ذلك إلى مولانا ـ يعني علي ابن محمد عليه السلام ـ فكتب: إنّ ذلك قد خرج لعلي ابن مهزيار... وليس عندنا بَعْد جَوابِه علياً في ذلك اختلاف)[٣].

---

(١) انظر: الجزء الأول، المبحث السادس: الأحاديث المضمرة. وتحقيق البحث في ذلك.

(٢) الوسائل ١٠: ٢٧٩، أبواب أحكام شهر رمضان، ب ٨، ح ٤.

(٣) الوسائل ٩: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، أبواب زكاة الفطرة، ب ٦، ح ٤.

٥ـ الحرام:

وجمعه حُرُم، ومعناه لغة: الممتنع، قال في (المصباح): (حرم الشيء ـ بالضم ـ (حُرْماً وحُرُماً) مثل عُسْرٍ وعُسُرٍ: امتنع فعله)[١]. وفسّره في (الصحاح)[٢] بضد الحلال.

وبهذا المعنى استعمل في الشريعة، وقوبل بالحلال في عدة من آيات القرآن الكريم، مثل: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[٣]، ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[٤]، ﴿فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾[٥].

واستعماله فيها تارة في المنع التكويني، مثل: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ﴾[٦]. وأخرى في المنع التشريعي التكليفي، وهو الشائع، مثل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[٧]، وثالثة في المنع التشريعي الوضعي بمعنى بطلان العمل المحرّم عبادة أو معاملة، مثل حديث أبي الربيع الشامي عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يتقبل الأرض من الدهاقين، ثم يؤاجرها بأكثر مما تقبلها به... فقال عليه السلام: **«لا بأس به، إنّ الأرض ليست مثل الأجير، ولا مثل البيت، إنّ فضل الأجير والبيت حرام»**. ونظيره غيره[٨]. والمراد بالحرمة بطلان إجارة البيت والأجير بأكثر مما استأجرهما به.

---

(١) المصباح المنير ١: ١٣١ ـ حَرَمَ.

(٢) الصحاح ٥: ١٨٩٥ ـ حَرَمَ.

(٣) الأعراف: ١٥٧.

(٤) البقرة: ٢٧٥.

(٥) التوبة: ٣٧.

(٦) القصص: ١٢.

(٧) الأعراف: ٣٣.

(٨) الوسائل ١٩: ١٢٤ ـ ١٢٦، أبواب أحكام الإجارة، ب٢٠.

وربما اقترن المنع الوضعي بالتكليفي، مثل: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾(١)، فالمعاملة الربوية محرمة تكليفاً وباطلة وضعاً.

ولذا جعل الفقهاء التحريم قسيماً لبقية أحكام الشريعة، وعرّفه الشيخ الطوسي بقوله: (والتحريم: هو المنع من الفعل بإقامة الدليل على وجوب تجنّبه، وضده التحليل، وهو الإطلاق في الفعل بالبيان عن جواز تناوله، وأصل التحريم المنع)(٢).

فاللغة والشرع والعرف اتفقوا على أنّ معنى التحريم هو المنع، فلو ورد عليه نفي ثبت الترخيص لا محالة، وعليه يكون استعماله في الكراهة المؤكدة استعمالاً في غير ما وضع له محتاجاً إلى قرينة تدل عليه، كما في استعمال الوجوب في الاستحباب المؤكد.

وجاء ذلك في طائفة من الأحاديث، منها: ما رواه سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: سألته عن أخوين مملوكين هل يفرّق بينهما، وبين المرأة وولدها؟ فقال عليه السلام: **«لا هو حرام، إلاّ أن يريدوا ذلك»**(٣).

والتحريم كبقية أحكام الشريعة يتعلق بأفعال المكلفين، فإن صرح بذلك الفعل اختص بالحرمة، مثل: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾(٤). وإلاّ احتيج إلى تقدير فعل يناسب الذات التي تعلّق بها، فيقدّر الأكل في مثل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ...﴾(٥) ويقدّر النكاح والاستمتاع في مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) التبيان ٤: ٤١٩.

(٣) الوسائل ١٨: ٢٦٥، أبواب بيع الحيوان، ب١٢، ح٤.

(٤) المائدة: ٩٦.

(٥) البقرة: ١٧٣.

أَمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...﴾[١]، ويقدّر الشرب في مثل قول النبي ﷺ: «**كل مسكر حرام**»[٢].

وهـذا جـارٍ فـي غير لفظ التحريم، ولذا يقدّر اللعب فيما رواه أبو الربيع الشامي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سُئل عن الشطرنج والنرد، فقال عليه السلام: «**لا تقربوهما...**»[٣].

٦ـ السحت:

فسّـره في (المصباح) بقوله: (السُّحُت ـ بِضَمّتين، وإسكان الثاني تخفيف ـ هو كل مال حرام لا يحل كسبه ولا أكله)[٤].

والظاهـر أنّـه تفسير لمعنى السحت في الشريعة، كما في جملة من تفسيراته، ولـذا قال في (الصحاح) بعد تفسيره للسحت بمطلق الحرام: (وسحته وأسحته: أي استأصله)[٥]. فيكون السحت في اللغة بمعنى الاستئصال، ومنه الآية الكريمة: **﴿فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ﴾**[٦]. أي يستأصلكم به.

قال في (مجمع البحرين) عند تفسير السحت: (كل ما لا يحل كسبه، واشتقاقه من السـحت: وهـو الاستئصـال... ويسمى الحرام به؛ لأنّه يعقب عذاب الاستئصال. وقيل: لأنّه لا بركة فيه. وقيل: إنّه يسحت مروءة الإنسان...)[٧].

وعلـيه، فلفظ السحت الوارد في الأحاديث يراد منه المال الحرام مطلقاً (أو ما

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) الوسائل ٢٥: ٣١٥، أبواب الأشربة المحرّمة، ب ١٥، ح ١.

(٣) الوسائل ١٧: ٣٢٠، أبواب ما يكتسب به، ب ١٠٢، ح ١٠.

(٤) المصباح المنير ١: ٢٦٧ ـ سَحَتَ.

(٥) الصحاح ١: ٢٥٢ ـ سَحَتَ.

(٦) طه: ٦١.

(٧) مجمع البحرين ٢: ٢٠٤ ـ سَحَتَ.

خبث من المكاسب فلزم منه العار)، كما في (القاموس)[١]، مثل الرشوة وأجرة الفاجرة، فلا يصح حمله على الكراهة إلاّ بقرينة تصرفه عما هو ظاهر فيه أو كالصريح، وهو الحرمة.

ومنه يظهر الوهن في قول ابن الأثير في نهايته عن السحت: (ويرد في الكلام على الحرام مرة وعلى المكروه أخرى ويستدل عليه بالقرائن)[٢]. فإنّ إرادة المكروه هو المحتاج إلى القرينة دون الحرام، فيتعين إرادته عند التجرد عنها، كما في جملة من الأحاديث.

منها: ما رواه السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**السحت ثمن الميتة، وثمن الكلب، وثمن الخمر، ومهر البغيّ، والرشوة في الحكم، وأجر الكاهن**»[٣].

وقامت القرينة في بعض الأحاديث على إرادة الكراهة، كما في حديث سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**السحت أنواع كثيرة، منها كسب الحجام إذا شارط، وأجر الزانية، وثمن الخمر...**»[٤]. فإنّ الأخيرين لا مانع من ثبوت الحرمة فيهما، كما دل عليه أحاديث أخرى، وأما كسب الحجّام فالإجماع قائم على حله وإن شارط، بل هو منصوص عليه في الأحاديث، قال زرارة: سألت أبا جعفر عليه السلام عن كسب الحجام، فقال عليه السلام: «**مكروه له إن يشارط، ولا بأس عليك أن تشارطه وتماكسه، وإنّما يكره له ولا بأس عليك**»[٥].

---

(١) القاموس المحيط: ١٩٦ ـ سَحَتَ.

(٢) النهاية في غريب الحديث ٢: ٣٤٥ ـ سَحَتَ.

(٣) الكافي ٥: ٢/١٢٦ كتاب المعيشة، باب السحت.

(٤) الكافي ٥: ٣/١٢٧، كتاب المعيشة، باب السحت.

(٥) الكافي ٥: ١١٦/ ٤، كتاب المعيشة، باب كسب الحجام.

فيكون قرينة على إرادة كراهة كسبه في حديث سماعة.

وروى مسمع بن عبدالملك عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**الصنّاع إذا سهروا الليل كله فهو سحت**»[١]. ولا شك في حل ذلك وإن كره لهم.

٧ـ العقوبة:

اسم مصدر من العقاب، ومعناهما لغة: الجزاء بالشرّ على الذنب. قال في (المصباح): (وعاقبت اللص معاقبة وعقاباً، والاسم العقوبة)[٢].

وقال في (الصحاح): (العقاب: العقوبة، وقد عاقبته بذنبه)[٣]. ونظيره ورد في (القاموس)[٤].

وهو كذلك لدى العرف، ولذا وضعت الدول أحكاماً لتأديب المجرمين وكبح جماحهم سمّتها بـ(قوانين العقوبات)، واستعمل في هذا المعنى في الكتاب والسنة.

قال تعالى: ﴿**إِن كُلٌّ إِلاَّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ**﴾[٥]، ﴿**وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾[٦]. وصدّر الراغب الأصفهاني في مفرداته هاتين الآيتين ونظائرهما بقوله: (والعقوبة والمعاقبة والعقاب يختص بالعذاب)[٧].

---

(١) الكافي ٥: ٧/١٢٧، كتاب المعيشة باب السحت.

(٢) المصباح المنير ٢: ٤٢٠ ـ عَقَبَ.

(٣) الصحاح ١: ١٨٦ ـ عَقَبَ.

(٤) القاموس المحيط : ١٥٠ ـ عَقَبَ.

(٥) سورة ص: ١٤.

(٦) سورة الرعد: ٦.

(٧) المفردات: ٣٤٠ ـ عَقَبَ.

وقال النبي ﷺ: «**إنّ أسرع الخير ثواباً البر، وإنّ أسرع الشر عقاباً البغي**»(١).

ونظيره أحاديث أخرى. وعليه فثبوت العقوبة في الشريعة على عمل يكشف عن حرمته فيها، وإلاّ لما استحق الفاعل عقاباً؛ لأنّ العادل الحكيم لا يعاقب غير الجاني.

ويظهر أثر ذلك في نوم الجنب ثانياً في ليل شهر رمضان وإن كان عازماً على الغُسل ومعتاد الانتباه، حيث ورد في صحيح معاوية بن عمار عن الإمام الصادق عليه السلام: الرجل يجنب من أول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان؟ قال عليه السلام: «**ليس عليه شيء**»، قلت: فإنّه استيقظ ثم نام حتى أصبح؟ قال عليه السلام: «**فليقضِ ذلك اليوم عقوبة**»(٢).

وعلّق عليه الشيخ البحراني بقوله: (ويستفاد من هذا الخبر تحريم النوم بعد التيقظ)(٣).

والظاهر أنّ هذا الحديث هو مدرك فتوى الشهيد الثاني في مسالكه(٤) بتحريم النوم ثانياً، وترتب الإثم عليه. لكن السيد محمد في مداركه علّق عليه بقوله: (لعدم وضوح مأخذه، وربما استدل عليه بقوله عليه السلام: «**فليقضِ ذلك اليوم عقوبة**» والعقوبة إنّما تثبت على فعل المحرّم. وهو استدلال ضعيف، فإنّ ترتب هذه العقوبة على فعل لا يقتضي تحريمه)(٥).

كما أنّ الشيخ النراقي تنظّر في ذلك فقال: (ومال بعضهم إلى الحرمة للفظ

---

(١) ثواب الأعمال: ١٦٦.
(٢) الوسائل ١٠: ٦١، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب١٥، ح١.
(٣) الحدائق ١٣: ١١٤.
(٤) المسالك ٢: ١٨.
(٥) المدارك ٦: ٦١.

العقوبة في الصحيحة، وفيه نظر؛ لأنّ بمثل تلك العقوبة لا تثبت الحرمة)[١].

وينحصر نقاشهما في دلالة العقوبة المذكورة في الحديث ـ وهي القضاء ـ على الحرمة، لا في مطلق العقوبة، ولذا قال أستاذنا المحقق الحكيم: (إنّ العقوبة بالقضاء لا تلازم الحرمة، وإنّما يلازمها العقوبة الأخروية لا غير)[٢].

واستحسن المحقق الهمداني ما ذكره صاحب (المدارك)، وقال: (وربما يؤيّد ما ذكره في تضعيف الاستدلال ورود نظيره فيما لا حرمة فيه جزماً، كما في موثقة سماعة الواردة في ناسي النجاسة، عن الصادق عليه السلام، قال: **«يعيد صلاته كي يهتم بالشيء إذا كان في ثوبه؛ عقوبة لنسيانه»**[٣])[٤].

لكن الحق أنّ ما استفاده الشيخ البحراني من الحديث من حرمة النوم الثاني، وأفتى به الشهيد الثاني هو الذي يساعد عليه البحث، حيث سبق أنّ لفظ العقوبة موضوع لغة للجزاء بالشرّ والعقاب على الذنب، ومعناه كذلك عرفاً، واستعمل فيه كتاباً وسنّة، فيحتاج صرفه إلى معنى آخر إلى قرينة تدل عليه، كما في الحديث الوارد في ناسي النجاسة، فإنّه قبل النسيان لم يصدر منه فعل يتعلّق به التحريم، والنسيان عَرَضَ قهراً، ولا يصح تكليفه حال عروضه؛ لحديث الرفع وغيره، فلم يفعل ما يصلح لتعلق التحريم به لا قبل النسيان ولا بعده، وذلك قرينة على عدم إرادة التحريم من لفظ العقوبة.

---

(١) المستند ٢: ١١٢.

(٢) المستمسك ٨: ٢٦٢.

(٣) الوسائل ٣: ٤٨١، أبواب النجاسات، ب٤٢، ح٥.

(٤) مصباح الفقيه: ١٨٧، الصوم.

نعم، إنّ طهارة ثوبه من النجاسة المعلومة له سابقاً شرط في صحة صلاته، ولذا أمر بإعادتها، ونزّل الأمر بها لما فيه من الكلفة منزلة العقوبة.

ولا يقاس ذلك بمورد البحث، فإنّ النوم الثاني فعل اختياري يصدر من المكلف يمكن تعلّق التحريم به لمصلحة يراها المشرّع. وعليه، فلا موجب لصرف لفظ العقوبة عن ظهوره في التحريم. ودعوى الفرق بين العقوبة الدنيوية والأخروية بلا شاهد، فإنّ الحدود والقصاص والتعزيرات كلها عقوبات دنيويّة وكاشفة عن حرمة الفعل.

٨ ـ الحلال:

ومعناه لغة: السائغ المباح، سواء تساوى طرفاه أم رجح أحدهما؛ لأنّه ضد الحرام الممتنع، كما سبق، قال في (الصحاح): (والحِل ـ بالكسر ـ الحلال، وهو ضد الحرام)[(١)].

وقال في (المصباح): (حلّ الشيء يَحِلُّ ـ بالكسر ـ حِلاً خلاف حَرُمَ، فهو حلال)[(٢)]، وهو كذلك لدى العرف.

وبهذا المعنى استُعمل في الشريعة، وقوبل بالحرام في عدة آيات من القرآن سبق الإشارة إليها. واستعماله فيها تارة في الترخيص تكليفاً، مثل ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إلى نِسَائِكُمْ﴾[(٣)]. وأخرى في الترخيص وضعاً، بمعنى الحكم بصحة العمل المرخّص فيه، مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[(٤)]. فإنّ المتبادر من ذلك عرفاً صحته ونفوذه شرعاً، وهو المدلول المطابقي للآية الكريمة.

---

(١) الصحاح ٤: ١٦٧٢ ـ حَلَلَ.

(٢) المصباح المنير ١: ١٤٧ ـ حَلَلَ.

(٣) البقرة: ١٨٧.

(٤) البقرة: ٢٧٥.

وقيل: إنّها لا تدل إلاّ على الحل التكليفي، وإنّ البيع مأذون فيه شرعاً، وبما أنّ صرف الإنشاء غير قابل لأن يتوهم فيه غير الحل كي يحتاج إلى بيان فلا محالة يراد به حل التصرفات بعد الإنشاء، إمّا بتقديرها قبل لفظ البيع أو جعله كناية عنها. وإطلاق الحل شامل لكل تصرف حتى المتوقف على الملك، فيدل بالالتزام على صحة البيع ونفوذه.

والحل كالتحريم في تعلقه بأفعال المكلفين، فإنْ صرّح بالفعل المتعلق به اختص بالحل، كما في الآيتين الكريمتين، وإلاّ احتيج إلى تقدير فعل يناسب ما تعلق به من الذوات، فيقدّر الأكل في مثل: ﴿وَأُحلَّتْ لَكُمُ الأنعَامُ﴾[1]. ويقدّر النكاح والاستمتاع في مثل: ﴿إنَّا أحْللنَا لكَ أزوَاجَكَ ...﴾[2].

وحيث كان الحل بمعنى الترخيص لغة وشرعاً وعرفاً فإذا ورد عليه نفي ثبت التحريم لا محالة، مثل: ﴿وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أنْ يَكتُمْنَ مَا خَلقَ اللهُ فِي أرْحَامِهِنَّ﴾[3].

وقول الإمام الصادق عليه السلام في المرأة الملاعنة: «**إذا لاعنها زوجها لم تحل له أبداً... والمحرم إذا تزوّج وهو يعلم أنّه حرام عليه لم تحل له أبداً**»[4]. وعليه يحتاج حمله على الكراهة المؤكدة إلى دليل، وقد استعمل فيها في عدة أحاديث.

فروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ**[5]

(1) الحج: ٣٠.

(2) الأحزاب: ٥٠.

(3) البقرة: ٢٢٨.

(4) الوسائل ٢٠: ٤٩١، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب٣١، ح١.

(5) من الحِدَاد، قال الجوهري في صحاحه: (وأحدَّت المرأة: أي امتنعت من الزينة والخضاب بعد وفاة زوجها. وكذلك حدّت تَحِدّ وتَحُدّ حِداداً...). الصحاح ٢: ٤٦٣ ـ حَدَدَ.

على ميت فوق ثلاث ليالٍ، إلاّ على زوج أربعة أشهر وعشراً». قال الشهيد الثاني بعد نقله: (والأولى حمله على المبالغة في النفي أو الكراهة)[١].

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**ولا يحل خدمة من كان مؤمناً بعد سبع سنين**»[٢]. وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: (وهو محمول على تأكد استحباب عتقه؛ للإجماع على أنّه لا يعتق بدون الإعتاق)[٣].

وروى جابر بن يزيد فقال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن القابلة أيحل للمولود أن ينكحها؟ فقال عليه السلام: «**لا، ولا ابنتها، وهي بعض أمهاته**». وعلّق عليه الشيخ الطوسي بقوله: (هذا محمول على الكراهة إذا كانت القابلة قد قَبِلت وربّت المولود لما يأتي)[٤]. يشير إلى الروايات الدالة على الحل، ومقتضى الجمع بينهما حمل النهي على الكراهة.

٩ـ الجواز:

يستعمل في اللغة بمعنى المضي والنفوذ، وبمعنى التسويغ والإباحة، قال في (الصحاح): (وأجزته: أنفذته... وجوّز له ما صنع وأجاز له: أي سوّغ له ذلك)[٥].

وجاء في (القاموس): (وأجاز له: سوّغ له، ورأيه أنفذه كجوزه، وله البيع أمضاه)[٦]. وجاء مثله في (لسان العرب)[٧].

---

(١) شرح اللمعة ٢: ١٣٩.

(٢) الوسائل ٢٣: ٥٩، أبواب العتق، ب٣٣، ح١.

(٣) شرح اللمعة ٢: ١٨٨.

(٤) الوسائل ٢٠: ٣٦٢، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب٣٩، ح١.

(٥) الصحاح ٣: ٧٨٠ ـ ٧٨١ ـ جَوَزَ.

(٦) القاموس المحيط: ٦٥١ ـ جَوَزَ.

(٧) لسان العرب ٢: ٤١٦ ـ جَوَزَ.

والنفوذ يختص بالوضع كإجازة المالك للبيع الصادر من الفضولي. والإباحة تختص بالتكليف، وهي أحد الأحكام الخمسة في اصطلاح الفقهاء، وهي المرادة بالإجازة المعروفة في الرواية لدى علماء الحديث، فإنّها بمعنى الترخيص والإباحة من المجيز للمجاز في أن يروي عنه. وسبق استعمال التحليل كالتحريم في التكليف تارة وفي الوضع أخرى، ولكن الإباحة المقابلة للنفوذ يراد بها التكليف فحسب.

وقد استعمل الجواز في الأحاديث في كلا المعنيين النفوذ والإباحة.

فمن الأول ما رواه حمران عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «... **إنّ الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين... جاز أمرها في الشراء والبيع... والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة...**»(١).

وروى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال عليه السلام: «**ذاك إلى سيده إن شاء أجازه، وإن شاء فرّق بينهما...**»(٢).

ومن الثاني ما رواه عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الصائم يتدخن بعود أو بغير ذلك فتدخل الدُّخْنَةُ في حلقه، قال عليه السلام: «**جائز، لا بأس به**»(٣).

وروى الحميري أنّه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام: هل يجوز للرجل أن يحرم في كساء خزّ أم لا؟ فكتب عليه السلام إليه في الجواب: «**لا بأس بذلك، وقد فعله قوم صالحون**»(٤).

---

(١) الوسائل ١٨: ٤١٠ ـ ٤١١، أبواب أحكام الحجر، ب٢، ح١.

(٢) الوسائل ٢١: ١١٤، أبواب نكاح العبيد، ب٢٤، ح١.

(٣) الوسائل ١٠: ٩٤، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب٣٢، ح١١.

(٤) الوسائل ١٢: ٣٦٥، أبواب الاحرام، ب٣٢، ح٤.

ويلـزم مـن الإباحـة تكليـفاً صحة العمل وضعاً، وإذا كان السؤال عن الصحة ابتداءً دخل في المعنى الأول.

١٠ـ التطوّع وما يرادفه:

الـتطوّع لغة: التبرع. قال في (الصحاح): (والتطوّع بالشيء: التبرّع به)[١]. ومثله جاء في (المصباح)[٢].

وبهـذا المعنـى استعمل في الشريعة قبال الواجب، وإنّما اعتبر فيه كون الفعل مطلوباً للمولى بنحو لا يبلغ حد الإلزام ليصح التقرّب به.

قـال الشـيخ الطوسـي: (والفرق بين التطوّع والفرض أنّ الفرض يستحق بتركه الذم والعقاب، والتطوّع لا يستحق بتركه الذم ولا العقاب).

وقـال: والفـرق بـين الطاعـة والـتطوّع: (أنّ الطاعة موافقة الإرادة في الفريضة والنافلة، والتطوّع التبرّز بالنافلة خاصة، وأصلها الطوع الذي هو الانقياد)[٣].

قال تعالى في الحج: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[٤].

وقال في الصوم: ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾[٥].

وقال النبي صلى الله عليه وآله: **«السلام تطوّع، والرد فريضة»**[٦].

---

(١) الصحاح ٣: ١٢٥٥ ـ طَوَعَ.

(٢) المصباح المنير ٢: ٣٨٠ ـ طَوَعَ.

(٣) التبيان ٢: ٤٤ ـ ٤٥.

(٤) البقرة: ١٥٨.

(٥) البقرة: ١٨٤.

(٦) الوسائل ١٢: ٥٨، أبواب أحكام العشرة، ب٣٣، ح٣.

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «**كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلّي من التطوع مثلي الفريضة، ويصوم من التطوع مثلي الفريضة**»[١].

وهكـذا استعمله الفقهاء، ولذا قال صاحب (الوسائل) في الباب الثاني عشر من قضاء الصلاة: (باب استحباب التطوّع بالصلاة والصوم والحج وجميع العبادات عن الميت)[٢].

وهناك عدة ألفاظ ترادفه، وهي:

الأول: السنّة في بعض استعمالاتها، وسيأتي البحث عنها.

الثاني: الاستحباب، وسيأتي البحث عنه.

الـثالث: الـنافلة، قال في (الصحاح): (النفل والنافلة: عطية التطوّع من حيث لا تجب، ومنه نافلة الصلاة)[٣]. وجاء نظيره في (المصباح)[٤] وغيره.

وهكـذا اسـتعمل فـي الشـريعة، قال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾[٥]. وكثرت الأحاديث التي ذكر فيها النوافل قبال الفرائض، فروى الفضيل بن يسار عن الإمام الصادق عليه السلام، قـال: «**... ثـم سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز الله ـ عز وجل ـ له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وَخَمْسُون ركعة...**»[٦].

وروى سـليمان بـن خالد عنه عليه السلام قال: «**صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس قبل الظهر...**»[٧].

---

(١) الوسائل ٤: ٤٦، أبواب اعداد الفرائض ونوافلها، ب١٣، ح٤.

(٢) الوسائل ٨: ٢٧٦، أبواب قضاء الصلوات ، ب ١٢.

(٣) الصحاح ٥: ١٨٣٣ ـ نَفَلَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٦١٩ ـ نَفَلَ.

(٥) الإسراء: ٧٩.

(٦) الوسائل ٤: ٤٥، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ب١٣، ح٢.

(٧) الوسائل ٤: ٥١، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ب١٣، ح١٦.

ولذا قسّم الفقهاء الصلاة إلى فرائض ونوافل تبعاً للأحاديث.

الرابع: الندب، ومعناه لغةً: الدعوة إلى أمر، كما في (الصحاح)[1] وغيره[2].
والمندوب: هو الشخص المدعو إليه، سواء اقترنت الدعوة بالإلزام أم لا، والمندوب إليه ذلك الأمر نفسه.

لكن الفقهاء أطلقوا على ذلك الأمر لفظ المندوب، باعتبار أنّه مطلوب بقيد عدم الإلزام في الدعوة إليه، وإلاّ كان واجباً، فميّزوا بينهما بذلك، وإن اشتركا في أصل المحبوبية والطلب.

قال في (المصباح): (ندبته إلى الأمر ندباً ـ من باب قَتَلَ ـ دعوته، والفاعل نادب، والمفعول مندوب، والأمر مندوب إليه، والاسم الندبة مثل غرفة، ومنه المندوب في الشرع...)[3].

١١ـ السُنّة:

بضم السين وتشديد النون، وفسّرها في (الصحاح)[4] بالسيرة مستشهداً بقول الهذلي:

فلا تَجْزَعَنْ من سنّة أنت سرتها فأول راضٍ سنّة مَنْ يسيرها

وقال في (المصباح): (والسُنّة: الطريقة، والسنّة: السيرة حميدة كانت أو ذميمة، والجمع سُنن...)[5].

---

(١) الصحاح ١: ٢٢٣ ـ نَدَبَ.
(٢) انظر: لسان العرب ١٤: ٨٨ ـ نَدَبَ. مجمع البحرين ٣: ١٧٠ ـ نَدَبَ.
(٣) المصباح المنير: ٥٩٧ ـ نَدَبَ.
(٤) الصحاح ٥: ٢١٣٩ ـ سَنَنَ.
(٥) المصباح المنير ١: ٢٩٢ ـ سَنَنَ.

ويفهم من تفسيرها بالسيرة والطريقة عدم صدقها إلاّ مع تكرار العمل والجري عليه. ولذا قال الشيخ الطوسي: (وأصل السنّة: الطريقة، ومن عمل الشيء مرةً أو مرتين لا يقال: إنّ ذلك سنّة؛ لأنّ السنّة الطريقة الجارية، ولا تكون جارية بما لا يعتد به من العمل القليل)(١).

نعم، لا يُعتبر في صدقها تكرار العمل من الإنسان نفسه، فلو شرّع إنسان عملاً ولم يتكرر منه لكن الناس جروا عليه بتشريعه، تحققت السنّة وصدق عليه أنّه سانّها. هذا معناها في اللغة.

وأمّا في الشريعة فقد استعملت في معانٍ ثلاثة:

أحدها: نفس المعنى اللغوي، وهو السيرة والطريقة أعم من الحسنة والسيئة، كالمروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: **«من سنَّ سُنَّةً حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها. ومن سنَّ سنّة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها»**(٢).

وفسّره الزمخشري بـ (طرّق طريقة)(٣).

وبمضمونه عدة من الأحاديث، منها: ما رواه القدّاح عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: **«أيّما عبد من عباد الله سنَّ سنة هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك من غير أن ينقص من أجورهم شيء، وأيّما عبد من عباد الله سنَّ سنّة ضلال كان عليه مثل وزر من فعل ذلك من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»**(٤).

---

(١) التبيان ٨: ٣٦٣.

(٢) مجمع البحرين ٤: ٩٩ ـ بَدَعَ.

(٣) أساس البلاغة: ٢٢١ ـ سَنَنَ.

(٤) الوسائل ١٦: ١٧٤، أبواب الأمر بالمعروف، ب١٦، ح٥.

وقد تُستعمل في خصوص الطريقة الحسنة، ومنه الآية الكريمة: ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً**﴾(١).

قال الشيخ الطوسي في تفسيرها: (فالسُنّة الطريقة في تدبير الحكيم...)(٢)، معلوم أنّ طريقة تدبيره ـ جل شأنه ـ تَنْحَصِر في الحسن؛ لعدم صدور القبيح منه.

وروى مسمع عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أحبَّ أن يكون على فطرتي فليستن بسنّتي، وإنّ من سُنّتي النكاح**»(٣).

وسأل معاوية بن عمار الإمام الصادق عليه السلام ما يلحق الرجل بعد موته؟ فقال عليه السلام «**سنّة سنّها يعمل بها بعد موته، فيكون له مثل أجر من يعمل بها...**»(٤). فإنّ ترتب الأجر يكشف عن إرادة خصوص السنّة الحسنة.

ثانيها: ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته المعصومين عليهم السلام في بيان الأحكام الذي حكته لنا الأحاديث قبال ما جاء في القرآن الكريم، وشاع هذا المعنى للسنّة لدى الفقهاء والمحدِّثين، ولذا عرفوها بـ(قول المعصوم عليه السلام، أو فعله، أو تقريره)، وجعلوها قسيماً للكتاب عندما حصروا مصادر التشريع الإسلامي في أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

واستعمل لفظ السنّة في هذا المعنى في عدة من الأحاديث، فروى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «**القراءة سنّة، والتشهد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة**»(٥).

---

(١) الأحزاب: ٦٢.

(٢) التبيان ٨: ٣٦٢.

(٣) الوسائل ٢٠: ١٠٧، أبواب مقدمات النكاح، ب٤٨، ح٣.

(٤) الوسائل ٢: ٤٤٤، أبواب الاحتضار، ب٢٨، ح٦.

(٥) الوسائل ٦: ٤٠١، أبواب التشهد، ب٧، ح١.

وروى محمد بن مسلم عن أحد الصادقين عليهما السلام قال: «**إنّما التشهد سنة في الصلاة**»(١).

وعلّق عليهما صاحب (الوسائل) بقوله: (المراد بالسنّة هنا: ما عُلِم وجوبه من جهة السُنّة لا من القرآن)(٢). والمراد بالفريضة: ما عُلِم وجوبه من القرآن، كما سبق في موضوع (الفرض).

ثالثها: الحكم المندوب فقط قبال الواجب. وأطلق الفقهاء عليه لفظ السنّة كثيراً، ومنه القاعدة الشهيرة (التسامح في أدلة السنن)، فيكون مرادفاً للفظ النفل ونظائره، كما سبق في موضوع (السنّة) الإشارة إليه.

وكثر في الأحاديث استعمال لفظ السنّة في هذا المعنى.

فروى علي بن المغيرة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل العيدين أواجب هو؟ قال عليه السلام: «**هو سنّة**». قلت: فالجمعة؟ قال: «**هو سنة**»(٣).

فإنّ السؤال إنّما كان عن الوجوب، فعدول الإمام عليه السلام إلى الجواب بالسنّة قرينة إرادة الاستحباب بها. وهناك عدة أحاديث أُطْلق فيها لفظ السنّة على غسل الجمعة.

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ ثقب أذن الغلام من السنّة، وختانه لسبعة أيام من السنّة**»(٤). ولا إشكال في استحبابهما.

وسئل عليه السلام: ما السنّة في دخول الخلاء؟ قال عليه السلام: «**تذكر الله، وتتعوذ بالله من الشيطان الرجيم...**»(٥).

---

(١) الوسائل ٦: ٤٠١ ـ ٤٠٢، أبواب التشهد، ب٧، ح٢.

(٢) الوسائل ٣: ٣٧٥، أبواب التيمم، ب ١٨، ذيل الحديث ١.

(٣) الوسائل ٣: ٣١٤، أبواب الأغسال المسنونة، ب٦، ح١٢.

(٤) الوسائل ٢١: ٤٣٢، أبواب احكام الاولاد، ب٥١، ح١.

(٥) الوسائل ١: ٣٠٩، أبواب أحكام الخلوة، ب٥، ح١٠.

وسبق في موضوع (الفرض) قول الإمام الباقر عليه السلام: «**وأما الإرغام بالأنف فسنة من النبي صلى الله عليه وآله**»[١].

كما سبق في موضوع (الوجوب) قول الإمام الصادق عليه السلام: «**القنوت في جميع الصلوات سنّة واجبة**»[٢]. مع اشتهار استحبابهما في الصلاة، بل ادعي عليه الإجماع، فيكون المراد في الوجوب في الحديث الثاني تأكد الاستحباب.

ومثله حديث الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام [٣].

ولذا علّق الشيخ البحراني على هذين الحديثين بقوله: (مما تقدّم من اشتراك لفظ السنّة، وكذا لفظ الوجوب في المعنيين المشهورين المذكورين، وأنّه لا يحمل شيء منهما على أحد المعنيين إلاّ مع القرينة، فمن المحتمل حينئذ أنّ المراد بالسنّة هنا المستحب، وبالوجوب تأكيد الاستحباب، فيكون المراد الاستحباب المؤكد...)[٤].

وجَعَل مقابلة السنّة بالفرض مرجّحاً لإرادة الوجوب بها، فقال: (إنّ لفظ السنّة وإن كان من الألفاظ المشتركة بين ما ثبت وجوبه بالسنّة وبين المستحب إلاّ أنّه متى قوبل بالفرض ترجّح كونه بالمعنى الأول...)[٥].

ويرد عليه:

أولاً: أنّ هذا الترجيح يبتني على أن يُراد بالفرض خصوص ما فرضه الله تعالى

---

(١) الوسائل ٦: ٣٤٣، أبواب السجود، ب ٤ ، ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ٢٦٢، أبواب القنوت، ب ١ ، ح ٦.

(٣) الوسائل ٦: ٢٦٢، أبواب القنوت، ب١، ح٤.

(٤) الحدائق ٨: ٣٥٨.

(٥) الحدائق ٨: ٢٩٥.

في كتابه؛ ليراد بالسنّة خصوص الواجب الذي ثبت وجوبه بها. لكن سبق عند البحث عن الفرض أنّه موضوع لغة لمطلق الواجب، ومستعمل شرعاً فيه، وأنّ إطلاقه على خصوص ما فرض في القرآن فقط نادر، وعليه ينعكس الأمر ويكون مقابلة السنّة بالفرض مرجحاً لإرادة الاستحباب بها.

وثانياً: أنّه لا وجه لهذا الترجيح بعدما كان لفظ السنّة مشتركاً بين الواجب والمستحب، ومستعملاً فيهما معاً، حيث لا مانع من إرادة المستحب منه وإن أُريد بالفرض خصوص ما فرضه الله في كتابه.

وقال الشهيد: (السنّة ترادف المستحب غالباً، كما يرادفه التطوّع والنفل والإحسان. وقد أُطلق على الواجب في مواضع.

منها: ما روي: «**التشهد سنّة**»، وغسل مسّ الأموات سنّة.

وقول ابن بابويه: القنوت سنّة واجبة من تركها متعمداً في كل صلاة فلا صلاة له.

وقول الشيخ في رمي الجمرات: إنّه مسنون، فسّره ابن إدريس بالوجوب.

وكل هذا يراد به الثبوت بالسنّة، فصار لفظ السنّة من قبيل المشترك)(١).

وخلاصة البحث:

إنّ لفظ السنّة لم يؤخذ في معناه خصوصية الوجوب أو الاستحباب لا في اللغة ولا في الشرع، ولذا استعمل في الأحاديث فيهما معاً، وعليه فإن قامت قرينة على إرادة أحدهما بخصوصه فهو وإلاّ ثبت الرجحان؛ لأنّه المتيقن، وتُنفى خصوصية الوجوب بالأصل.

---

(١) القواعد والفوائد: ٣٢٢.

١٢ـ البدعة:

ومعناها لغة: الحدث؛ وبه فسّرها في (لسان العرب)(١)، ونقل عن ابن السكّيت قوله: (البدعة كل محدثة).

وقال في (المصباح): (وأبدعت الشيء وابتدعته: استخرجته وأحدثته، ومنه قيل للحالة المخالفة: بدعة. وهي اسم من الابتداع كالرفعة من الارتفاع، ثم غلب استعمالها فيما هو نقص في الدين أو زيادة)(٢).

ولذا قال في (الصحاح): (والبدعة: الحدث في الدين بعد الإكمال)(٣).

ونظيره جاء في (لسان العرب) بعد تفسيرها بمطلق الحدث.

وجاء في (مجمع البحرين): (والبِدْعة ـ بالكسر فالسكون ـ: الحدث في الدين، وما ليس له أصل في كتاب ولا سنّة، وإنّما سميت بدعة لأنّ قائلها ابتدعها هو نفسه... ومنه الحديث: «**من توضأ ثلاثاً فقد أبدع**». أي فعل خلاف السنّة؛ لأنّ ما لم يكن في زمنه ﷺ فهو بدعة...)(٤).

وبهذا المعنى استعملت في الشرع، قال تعالى: ﴿**وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا**﴾(٥). أي أحدثوها من عند أنفسهم.

وقال النبي ﷺ: «**كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة سبيلها إلى النار**».

---

(١) لسان العرب ١: ٣٤٢ ـ بَدَعَ.

(٢) المصباح المنير ١: ٣٨ ـ بَدَعَ.

(٣) الصحاح ٣: ١١٨٤ ـ بَدَعَ.

(٤) مجمع البحرين ٤: ٢٩٨ ـ ٢٩٩ ـ بَدَعَ.

(٥) الحديد: ٢٧.

وقـال ﷺ: «**إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله**».

وقال ﷺ: «**إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم...**»[(١)].

وقـال ﷺ: «**إنّ الصـلاة بالليـل في شهر رمضان من النافلة في جماعة بدعة، وصلاة الضـحى بدعة، ألا فلا تجمعوا ليلاً في شهر رمضان لصلاة الليل، ولا تصلّوا صلاة الضحى، فإنّ تلك معصية، ألا وإنّ كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة سبيلها إلى النار**»[(٢)].

ونظائـرها أحاديـث أخرى دالة على أنّ كل بدعة في الدين معصية يعاقب عليها صاحبها.

ومـع ذلـك ذكر الفيومي في مصباحه: (...قد يكون بعضها غير مكروه فيُسمَّى بدعة مباحة، وهو مصلحة يندفع بها مفسدة، كاحتجاب الخليفة عن أخلاط الناس)[(٣)].

وتـبعه ابن الأثير في نهايته فذكر قول عمر بن الخطاب بعد أن شرّع قيام شهر رمضان: (نِعمَت البِدَعة هذه). وعلّق عليه بقوله: (البدعة بدعتان: بدعة هَدىً، وبدعة ضـلال، فمـا كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله ﷺ فهو في حيّز الذم والإنكار، وما كان واقعاً تحت عموم ما ندب الله إليه وحَضٌ عليه الله أو رسوله فهو في حيّز المـدح، وما لم يكن له مثال موجود كنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فهو من الأفعال المحمودة...)[(٤)].

---

(١) انظر هذه الأحاديث ونظائرها في الوسائل ١٦: ٢٦٧ ـ ٢٧٠، أبواب الامر بالمعروف، ب٣٩، ٤٠.

(٢) الوسائل ٨: ٤٥، أبواب نافلة شهر رمضان، ب١٠، ح١.

(٣) المصباح المنير ١: ٣٨ ـ بَدَعَ.

(٤) النهاية في غريب الحديث ١: ١٠٦ ـ بَدَعَ.

وهـذا المعنى لم يعهد في الشرع استعمال لفظ البدعة فيه، وإنّما استعمل كتاباً وسُـنّة فـي المعنـى الأول، وهـو الحـدث المخالـف للشرع. وهو الظاهر منه لدى العرف، ولذا قابلوا البدعة بالسُّنّة في محاوراتهم.

واعترف ابن الأثير في ذيل كلامه: بأنّ (أكثر ما يُستعمل المبتدَع عُرفاً في الذمّ)[1].

كمـا وردت المقابلة بينهما في الشريعة، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**وما أحدثت بدعـة إلاّ تركت بها سنّة، فاتقوا البدع، وألزموا المهيع، إنّ عوازم الأمور أفضلها، وإنّ محدثاتها شرارها**»[2].

وقـال الشـهيد الأول: (محـدثات الأمـور بعد عهد النبي صلى الله عليه وآله تنقسم أقساماً، لا يُطلق اسم البدعة عندنا إلا على ما هو محرم منها...)[3].

وعلـيه، فلفـظ الـبِدعة الـوارد فـي الأحاديـث لا مناص من حمله على ما هو محرّم، فإذا أُطلق على فعل ثبتت حرمته، حتى تقوم قرينة على خلاف ذلك. وتظهر الثمرة في كثير من الأحاديث.

١٣ـ الحبّ. الاستحباب.

الحُـب: مصـدر حَـبّ وأحبّ. والاستحباب: مصدر استحب؛ ومعناهما واحد: وهو استحسان الشيء والميل إليه، فهو ضد الكراهة.

قـال فـي (المصـباح): (أحببتُ الشيء بالألف فهو مُحَبّ، واستحببته مثله، ويكون

---

(١) النهاية في غريب الحديث ١: ١٠٧ ـ بَدَعَ.

(٢) الوسائل ١٦: ١٧٥، أبواب الأمر بالمعروف، ب١٦، ح١١.

(٣) القواعد والفوائد: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

الاستحباب بمعنى الاستحسان). وقال: (وكرهته... ضد أحببتُه فهو مكروه)[١]. ونظيره جاء في (الصحاح)[٢].

وبهذا المعنى استعمل لدى العرف، وعليه:

١ـ فمحبوبية فعل في الشريعة لا يثبت بها سوى رجحانه فيكون مندوباً، فإن اقترن بالمنع من الترك كان واجباً.

فمن الأول قول الإمام الصادق عليه السلام: «**والصلاة تستحب في أول الأوقات**»[٣].

وقوله عليه السلام في تعليل الإتيان بصلاة الصبح أول الفجر الصادق: «**فأنا أحب أن تشهد ملائكة الليل وملائكة النهار صلاتي**»[٤].

ولا يثبت بذلك أكثر من رجحان المبادرة إلى صلاة الفريضة أوّل وقتها.

وقال عليه السلام: «**إذا أنعم الله على عبد بنعمة أحب أن يراها عليه**»[٥].

ونظيره أحاديث أخرى لم يثبت بها سوى الندب.

ومن الثاني ما رواه الحسين بن المختار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنا نعمل القلانس فنجعل فيها القطن العتيق فنبيعها ولا نبيّنُ لهم ما فيها؟ قال عليه السلام: «**أحب لك أن تبين لهم ما فيها**»[٦]. ويُراد به الوجوب؛ لحرمة غش المسلمين بإخفاء العيب في المبيع.

---

(١) المصباح المنير ١: ١١٧ ـ حَبَبَ، و٢: ٥٣٢ ـ كَرِهَ.

(٢) الصحاح ١: ١٠٥ ـ حَبَبَ، و٦: ٢٢٤٧ ـ كَرَهَ.

(٣) الوسائل ٤: ٥٧، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ب١٣، ح٢٥.

(٤) الوسائل ٤: ٢١٣ ـ ٢١٤، أبواب المواقيت، ب٢٨، ح٢.

(٥) الوسائل ٥: ٥، أبواب أحكام الملابس، ب١، ح ٣.

(٦) الوسائل ١٧: ٢٨٢، أبواب ما يكتسب به، ب٨٦، ح٩.

وروى بريد بن معاوية قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل حجّ وهو لا يعرف هـذا الأمـر، ثم مَنّ الله عليه بمعرفته والدينونة به، أعليه حجة الإسلام أو قد قضى فريضته؟ فقال عليه السلام: «**قد قضى فريضته، ولو حجّ لكان أحب إليّ**»، قال: وسألته عن رجـل حـج، وهو في بعض هذه الأصناف من أهل القبلة ناصب متديّن، ثم منّ الله عليه فعرف هذا الأمر، يقضي حجة الإسلام؟ فقال عليه السلام: «**يقضي أحب إليّ**»(١).

فقـوله عليه السلام أولاً: «**ولـو حج لكان أحب إليّ**» أريـد به الاستحباب لحكمه عليه السلام بأنّه «**قد قضى فريضته**» فالإعادة أفضل.

وقـوله عليه السلام: ثانـياً «**يقضي أحب إليّ**» أريد به الوجوب، لفرض الرجل ناصبياً حـال حجّـه، ولـذا لم يحكم عليه الإمام عليه السلام: بأنّه «**قضى فريضته**» كما في الأول، وإنّما أحب أن يقضيها في المستقبل، فغيّر التعبير لذلك.

٢ـ وعـدم محبوبـية فعـل في الشريعة لا يثبت به سوى مرجوحيته، فإن اقترن بالمنع من الفعل ثبت الحرمة تكليفاً أو وضعاً، وإلا ثبت الكراهة المصطلحة.

فمـن الأول قـوله تعالى: ﴿**وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ**﴾(٢).

وقال: ﴿**لاَ يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنْ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ**﴾(٣).

ولا شك في حرمة الفساد والجهر بالسوء من غير المظلوم.

---

(١) الوسائل ١١: ٦١، أبواب وجوب الحج، ب٢٣، ح١.

(٢) البقرة: ٢٠٥.

(٣) النساء: ١٤٨.

وقال الإمام الباقر عليه السلام في الولد: «**ما أحب أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج إليه مما لا بد منه، إنّ الله لا يحب الفساد**»(١).

فاستشهاده عليه السلام بالآية الكريمة قرينة إرادة الحرمة من عدم الحب دون الكراهة.

وقال الإمام الصادق عليه السلام في القافة(٢): «**ما أحب أن تأتيهم**»(٣).

وذكر صاحب (الوسائل) هذا الحديث تحت عنوان تحريم القيافة، واشتهر بين الفقهاء حرمتها، بل نفى بعضهم الخلاف فيها. لكن الشيخ الأنصاري نقل عن كتاب (الدروس)(٤) و(جامع المقاصد)(٥) و(التنقيح)(٦) تقييد حرمة القيافة بما إذا ترتب عليها محرّم، وقال: (والظاهر أنّه مراد الكل، وإلاّ فمجرد حصول الاعتقاد العلمي أو الظنّي بنسب شخص لا دليل على تحريمه ...)(٧).

فاستعمل عدم المحبوبية في هذين الحديثين في الحرمة التكليفية.

ومن الثاني قوله عليه السلام في بيع الصرف: «**ما أحب أن يفارقه حتى يأخذ الدنانير**».

وقول الإمام الصادق عليه السلام فيه: «**ما أحب أن أترك منه شيئاً حتى آخذه جميعاً، فلا تفعله**»(٨).

---

(١) الوسائل ١٧: ٢٦٣، أبواب ما يكتسب به، ب٧٨، ح٢.

(٢) القافة جمع قائف: وهو الذي يعرف الآثار، ويلحق الولد بأبيه والأخ بأخيه. انظر: الصحاح ٤: ١٤١٩ ـ قَوَفَ. النهاية في غريب الحديث ٤: ١٢١ ـ قوف.

(٣) الوسائل ١٧: ١٤٩ ـ ١٥٠، أبواب ما يكتسب به، ب٢٦، ح٢.

(٤) الدروس ٣: ١٦٥.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٣٣.

(٦) التنقيح ٢: ١٣.

(٧) المكاسب: ٤٩.

(٨) الوسائل ١٨: ١٦٩، أبواب الصرف، ب٢، ح٩.

فاستعمل عدم المحبوبية في هذين الحديثين في الحرمة الوضعية، ولذا اشترط الفقهاء في صحة بيع الصرف تقابض المتبايعين في مجلس العقد.

وسأل إسحاق بن عمار الإمام الكاظم عليه السلام عن رجل في يده دار ليست له، ولم يعلم صاحبها فيبيعها ويأخذ ثمنها؟ قال عليه السلام: **«ما أحب أن يبيع ما ليس له»**، قلت: فإنّه ليس يعرف صاحبها... قال عليه السلام: **«ما أحب أن يبيع ما ليس له...»**[1].

فاستعمل عدم الحب في الحرمة الوضعية أيضاً لبطلان بيع ما لا يملك، فإن باعه بقصد ترتيب أثر البيع شرعاً ثبتت حرمة تشريعية. وأمّا حرمة التصرف في الثمن تكليفاً فهو مترتب على بطلان البيع؛ لعدم انتقاله إلى البائع إلاّ إذا كان المشتري عالماً بالحال، وسلّطه على الثمن مختاراً. وهذا جارٍ في كل بيع فاسد.

ومن الثالث سؤال معاوية بن ميسرة للإمام الصادق عليه السلام: إذا زالت الشمس في طول النهار، للرجل أن يصلي الظهر والعصر؟ قال عليه السلام: **«نعم، وما أحب أن يفعل ذلك كل يوم»**[2].

وَسَأَلَهُ عبدالحميد بن عبدالملك عن الالتفات في الصلاة، أيقطع الصلاة؟ فقال عليه السلام: **«لا، وما أحب أن يفعل»**[3].

والمراد به الكراهة المصطلحة في كلا الحديثين، ولذا اضطر الشيخ الطوسي إلى حمل الحديث الثاني على صورة عدم الالتفات إلى الوراء.

وحيث استعمل عدم محبوبية الفعل في الشريعة تارة في تحريمه، وأخرى في

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٣٦، أبواب عقد البيع وشروطه، ب١، ح٥.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٨، أبواب المواقيت، ب٤، ح١٥.

(٣) الوسائل ٧: ٢٤٥، أبواب قواطع الصلاة، ب٣، ح٥.

التنزيه عنه فلا يصلح قرينة لرفع اليد عن ظهور لفظ في تحريمه في دليل آخر. فخصوصية التحريم وإن لم تثبت بإطلاق عدم المحبوبية، لكنّه لا يصلح لتلك القرينية، فالفرق واضح بين عدم ثبوت تلك الخصوصية من الإطلاق وبين صلاحيته لتلك القرينية، ويظهر لذلك أثر في طائفة من الأحاديث.

منها: الأحاديث المانعة عن خروج من أتى بعمرة التمتع من مكة حتى يهلَّ بالحج، كما في حديث زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام: **«وليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج»**[1]. فإنّه يدلّ على التحريم.

لكنّه جاء في حديث الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام: «... **يهلّ بالحج من مكة، وما أحب أن يخرج منها إلا محرماً**»[2].

واعتبر السيد الطباطبائي هذا التعبير قرينة على حمل النهي في بقية الأحاديث على الكراهة[3]، لكنّه موهون.

وشاع لدى الفقهاء وأهل العرف استعمال لفظ الاستحباب في المندوب فقط، بل لم يستعمل لديهما إلاّ فيه، كما في لفظي النافلة والتطوّع.

هذا كله بالنسبة لحب الشيء وعدم حبه في الشريعة، وأما تحبيبه وتكريهه للمكلف من قبل المشرّع فقد وردَ في الكتاب والسنة.

قال تعالى: **﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾**[4]. فقد يراد به التحبيب والتكريه في عالم التكوين بإيجاد

---

(١) الوسائل ١١: ٣٠١، أبواب أقسام الحج، ب٢٢، ح١.

(٢) الوسائل ١١: ٣٠٣، أبواب أقسام الحج، ب٢٢، ح٧.

(٣) العروة الوثقى ٢: ١٨٠.

(٤) الحجرات: ٧.

الحب والكراهة في نفس المكلف، وهو نوع من اللطف والهداية، نظير: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ﴾[1]. وهو خارج عن محل البحث.

وقد يراد به التحبيب والتكريه في عالم التشريع بإصدار أوامر ونواه، وإقامة أدلة مؤدية إليهما، وهو الذي صرّح به الشيخ الطوسي[2]، ومقتضاه حب المشرّع للأول وكراهته للثاني؛ لأنّه لا يبعث نحو حب شيء إلاّ وأن يكون محبوباً لديه، ولا نحو كراهة شيء إلاّ وأن يكون مكروهاً عنده، فيجري فيه ما سبق من رجحان المحبوب، إلاّ إذا اقترن بالمنع من الترك فيكون واجباً، كما في تحبيب الإيمان، ومرجوحية المكروه إلاّ إذا اقترن بالمنع من الفعل فيكون محرّماً، كما في تكريه الكفر وأخويه الفسوق والعصيان.

ومنه يظهر حال تحبيب الصلاة فيما رواه الشيخ الطوسي بسنده عن النبي ﷺ أنّه قال: **«يا أبا ذر، إنّ الله جعل قرة عيني في الصلاة، وحبّبها إليّ كما حبّب إلى الظمآن الماء...»**[3].

وأمّا حُب المكلف نفسه لشيء وعدم حبه له فيختلف حاله باختلاف متعلقه وهو المحبوب، فإن أحب خيراً تبعه في الحسن، وإن أحب شراً تبعه في القبح، كما في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[4]. لكنّها نزلت مع آيات أخرى في قصة الإفك الذي حدث فيه إشاعة نفس الفاحشة ونشر نبئها بين المسلمين، فلم ترد في الحب الساذج المجرد عن عمل السوء المنبعث عنه.

---

(١) القصص: ١٢.

(٢) التبيان ٩: ٣٤٥.

(٣) مستدرك الوسائل ٣: ٤٢، أبواب وجوب الصلاة، ب١٠، ح٥.

(٤) النور: ١٩.

١٤ـ التعجب:

ويستعمل كما في (المصباح) على وجهين: (أحدهما: ما يحمده الفاعل، ومعناه الاستحسان والإخبار عن رضاه به. **والثاني:** ما يكرهه، ومعناه الإنكار والذم له، ففي الاستحسان يقال: أعجبني. بالألف، وفي الذم والإنكار: عجبت وزان تعبت)(١).

واستعمل في القرآن الكريم في كلا المعنيين، مثل: ﴿**وَلأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ... وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ**﴾(٢) ﴿**بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ**﴾(٣).

فعلى المعنى الأول يكشف جملة: (يعجبني) ونحوها في الشريعة عن رجحان المعجب وحسنه فيها، كما في وصف ضرار بن ضَمَرَة لأمير المؤمنين عليه السلام (... يعجبه من اللباس ما خشن، ومن الطعام ما جَشُب...)(٤). وجملة: (لا يعجبني) عن مرجوحيته وعدم حسنه، فيحتاج التحريم إلى قرينة تدل على إرادته.

فروى أبو بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل اشترى طعاماً ثم باعه قبل أن يكيله؟ قال عليه السلام: «**لا يعجبني أن يبيع كيلاً أو وزناً قبل أن يكيله أو يزنه إلاّ أن يوليه كما اشتراه...**»(٥).

وقد استفيد منه كراهة بيع المكيل والموزون قبل قبضه؛ لظهور جملة: (لا

---

(١) المصباح المنير ٢: ٣٩٣ ـ عَجَبَ.

(٢) البقرة: ٢٢١.

(٣) الصافات: ١٢.

(٤) انظر: العمدة (ابن البطريق): ١٦.

(٥) الوسائل ١٨: ٦٩، أبواب أحكام العقود، ب١٦، ح١٦.

يعجبني) في ذلك، فيكون مؤيداً للمطلقات الدالة على جوازه. لكنّه ورد في ذيله: **«وما كان من شيء عنده ليس بكيل ولا وزن فلا بأس أن يبيعه قبل أن يقبضه»**، فإنّ مفهومه ثبوت البأس لبيع المكيل والموزون قبل القبض، وهو يدل على الحرمة، كما سيأتي عن البحث عن لفظ (البأس)، ويصلح ذلك قرينة على استعمال جملة: (لا يعجبني) في التحريم الذي أفتى به جماعة من الفقهاء، استناداً إلى عدة من الأحاديث.

وعلى المعنى الثاني يكشف التعجب من شيء في الشريعة عن كراهته ومرجوحيته فحسب إلاّ إذا قامت قرينة على التحريم.

١٥ـ الخَير:

بفتح الخاء ـ في اللغة ـ ضد الشر، كما في (الصحاح)[١] و(المصباح)[٢] وغيرهما. وهو كذلك لدى العرف، وفي محاوراتهم. فالخير: ما كان نافعاً، والشر: ما كان ضاراً. وهما من الضدين اللذينِ لهما ثالث، حيث يوجد أشياء كثيرة لا نفع فيها ولا ضرر، وعليه:

١ـ فثبوت الخير في فعل في الشريعة لا يدل على أكثر من استحبابه، إلاّ إذا قامت قرينة على بلوغ النفع حداً لا يرضى الشرع بتركه فيجب لذلك.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إلى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ...﴾[٣] أي أنّ الصدقة على المعسر بما عليه من الدين خير للدائن، لكنّه غير واجب عليه، فيبقى دينه حتى يوسر.

---

(١) الصحاح ٢: ٦٥١ ـ خَيَرَ.

(٢) المصباح المنير ١: ١٨٥ ـ خَيَرَ.

(٣) البقرة: ٢٨٠.

وثبوت الخير في رجل يدل على حسن حاله، وجاء في حديث الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام في دعاء الصلاة على الميت: «**اللهم إنّا لا نعلم منه إلاّ خيراً...**»[١]، وسيأتي البحث عنه[٢].

٢ـ ونفي الخير عن فعل في الشريعة لا يدل على تحريمه؛ لعدم ثبوت الضرر بانتفائه.

قال تعالى: ﴿**لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ**﴾[٣] أي لا خير في كثير من كلام الناس الذي يديرونه بينهم إلاّ كلام من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح.

وروى عبدالله بن الحسن، قال: سألته عن القرامل، قال عليه السلام: «**وما القرامل**»؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن. قال عليه السلام: «**إذا كان صوفاً فلا بأس، وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والموصولة**»[٤].

ويمكن القول بأنّ تعليق نفي البأس على كون القرامل صوفاً يدل بمفهومه على ثبوت البأس إذا كانت شَعراً فيصلح قرينة على إرادة التحريم من نفي الخير، كما سبق في جملة: (لا يعجبني) في حديث أبي بصير. وعلى أية حال يؤخذ بالقرينة عند قيامها.

فمن ذلك حديث زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام: أنّه سُئل عن الشطرنج[٥]... فقال عليه السلام: «**أرأيتك إذا ميّز الله الحق والباطل مع أيهما تكون؟**»، قال: مع الباطل، قال عليه السلام:

---

(١) الوسائل ٣: ٦٢، أبواب صلاة الجنازة، ب٢، ح٣.

(٢) انظر: مبحث: (ألفاظ وجمل الجرح والتعديل).

(٣) النساء: ١١٤.

(٤) الوسائل ١٧: ١٣٢، أبواب ما يكتسب به، ب١٩، ح٥.

(٥) الشطرنج ـ بكسر الشين ـ آلة خاصة يلعب بها أهل المقامرة. انظر: مجمع البحرين ٢: ٣١٣ ـ شَطرَجَ.

«فلا خير فيه»[١]. فإنّ كون الشطرنج من الباطل عند تميز الله تعالى قرينة إرادة التحريم.

ومنه حديث أبي الربيع الشامي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سُئل عن الشطرنج والنرد[٢]، فقال عليه السلام: **«لا تقربوهما»**. قلت: فالغناء؟ قال عليه السلام: **«لا خير فيه لا تقربه»**[٣].

فيكون النهي عن قرب الغناء في سياق النهي عن قرب الشطرنج والنرد قرينة على إرادة التحريم من نفي الخير، فيبقى النهي على ظهوره في الحرمة.

أمّا لو اقترن النهي بنفي الخير بلا أية قرينة من سياق أو غيره فهل يبقى النهي على ظهوره في التحريم أم يزول بهذا الاقتران؟ وهو الذي اختاره الشيخ الأنصاري، حيث أثبت حديث خالد بن الحجاج، قال: سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن رجل بعته طعاماً بتأخير إلى أجل مسمّى، فلمّا جاء الأجل أخذته بدراهمي، فقال: ليس عندي دراهم، ولكن عندي طعام فاشتره منّي. قال عليه السلام: **«لا تشتره منه، فإنّه لا خير فيه»**[٤].

وعلّق عليه بأنّ (تعليل المنع بأنّه لا خير فيه من أمارات الكراهة)[٥]. فجعل التعليل قرينة لصرف النهي عن ظهوره في التحريم إلى التنزيه والكراهة.

وقد يرد النهي عن شيء في حديث ويرد نفي الخير عنه في حديث آخر، كما في حديث أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **«لا تؤاجر الأرض بالحنطة ولا بالتمر ولا بالشعير»**[٦].

---

(١) الوسائل ١٧: ٢١٩، أبواب ما يكتسب به، ب١٠٢، ح٥.

(٢) النرد: كالشطرنج، آلة يلعب بها المقامرون.

(٣) الوسائل ١٧: ٢٢٠، أبواب ما يكتسب به، ب١٠٢، ح١٠.

(٤) الاستبصار ٣: ٢٥٥/٧٧.

(٥) المكاسب: ٣٠٧.

(٦) الوسائل ١٩: ٥٥، أبواب أحكام المزارعة، ب١٦، ح٦.

وحديث الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن إجارة الأرض بالطعام، قال عليه السلام: «**إن كان من طعامها فلا خير فيه**»(١). ونظيره حديث أبي بردة(٢).

وعلّق عليه أستاذنا المحقق الحكيم فقال: (والتعبير بقوله عليه السلام: «**لا خير فيه**» لا يصلح لصرف النهي عن ظاهره، بل لعله ظاهر في نفسه في المنع)(٣).

أمّا دعوى عدم صلاحيته لصرف النهي عن ظاهره في التحريم فيمكن الموافقة عليه. وأمّا ظهوره في نفسه في المنع فقد عرفت وهنه.

١٦ـ الكراهة:

وفسرها اللغويون بضد الحب، كما سبق في موضوع (الحب. الاستحباب)، وعليه فكراهة الفعل دالة على مطلق مرجوحيته، وقابلة للتشكيك بالشدة والضعف، وقد تبلغ حد التحريم عند المنع من فعله. كما أنّ حب الفعل دال على مطلق رجحانه، وقد يبلغ حد الوجوب عند المنع من تركه، ولذا استعمل لفظ الكراهة في الأحاديث في التحريم تارة وفي التنزيه أخرى، والاستعمال حقيقي فيهما معاً.

وخصّ الفقهاء في اصطلاحهم لفظ الكراهة بالتنزيه، ولذا جعلوها قسيماً للحرمة عند تقسيم الأحكام، لكنّه لا يسري إلى الأحاديث؛ لسبق الاستعمال فيها على هذا الاصطلاح الطارئ، وإليك أنموذجاً من قسمي ذلك الاستعمال:

١ـ فمن التحريم، ما رواه علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام

---

(١) الوسائل ١٩: ٥٥، أبواب أحكام المزارعة، ب١٦، ح٥.

(٢) الوسائل ١٩: ٥٦، أبواب أحكام المزارعة، ب١٦، ح٩.

(٣) المستمسك ١١: ١٠٣.

عن تبعيض السورة، فقال عليه السلام: **«أكره، ولا بأس به في النافلة»**(١).

ويُفهم منه ثبوت البأس في التبعيض في الفريضة، ومعناه التحريم، كما سيأتي، وهو المراد من الكراهة.

وعلّق عليه صاحب (الوسائل) بقوله: (هذا محمول على التحريم؛ لأنّه أعم منه، فلا بد من حمله عليه...)(٢).

وروى الطبرسي في (الاحتجاج): أنّ زنديقاً سأل الإمام الصادق عليه السلام فقال له: لم حرّم الله إتيان البهائم؟ قال عليه السلام: **«كره أن يضيّع الرجل ماءه، ويأتي غير شكله ...»**(٣).

وروى الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال عند المنع عن البيع الربوي: **«ويكره قفيز لوز بقفيزين، وقفيز تمر بقفيزين...»**(٤).

وروى عنه أيضاً: **«أنّه كره آنية الذهب والفضة، والآنية المفضضة»**(٥).

وقال ابن أبي يعفور: سألت أبا عبدالله عليه السلام: أيتجرد الرجل عند صب الماء تُرى عورته؟ أو يُصب عليه الماء؟ أو يرى هو عورة الناس؟ قال عليه السلام: **«كان أبي يكره ذلك من كل أحد»**(٦).

وروى عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **«يكره للصائم أن يرتمس في الماء»**(٧).

---

(١) الوسائل ٦: ٤٤، أبواب القراءة، ب٤، ح٤.

(٢) الوسائل ٦: ٤٤، أبواب القراءة، ب ٤، ذيل الحديث ٤.

(٣) الاحتجاج ٢: ٩٣. الوسائل ٢٠: ٣٥٠، أبواب النكاح المحرَّم، ب٢٦، ح٥.

(٤) الوسائل ١٨: ١٤٦، أبواب الربا، ب١٢، ح٣.

(٥) الوسائل ٣: ٥٠٨، أبواب النجاسات، ب٦٥، ح١٠.

(٦) الوسائل ٢: ٣٣، أبواب آداب الحمام، ب٣، ح٢.

(٧) الوسائل ١٠: ٣٨، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب٣، ح٩.

وقد أفتى الفقهاء إجماعاً أو اشتهاراً بحرمة هذه الأمور التي كرهت في هذه الأحاديث، كتبعيض السورة في الفريضة، وإتيان البهائم، والبيع الربوي، واستعمال آنية الذهب والفضة، وإظهار العورة للناس، والنظر إلى عورتهم، وارتماس الصائم في الماء على ما هو مفصّل في كتب الفقه.

٢ـ ومن التنزيه ما رواه الصدوق عن الإمام الباقر عليه السلام، قال حين أعتق مملوكاً له: «**فإني أكره أن أستخدم رجلاً من أهل الجنة**»[(١)].

وروى حماد بن عثمان عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**كان رسول الله صلى الله عليه وآله عزوف النفس، وكان يكره الشيء ولا يحرّمه...**»[(٢)].

وروى ابن القَدّاح عن الإمام الصادق عليه السلام (أنّه كره القزع في رؤوس الصبيان، وذكر أنّ القزع أن يحلق الرأس إلاّ قليلاً، ويترك وسط الرأس تسمى القزعة)[(٣)].

وروى علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن النوح على الميت أيصلح؟ قال عليه السلام: «**يكره**»[(٤)].

ولذا صرّح الفيض الكاشاني[(٥)] وغيره بأنّ لفظ الكراهة في كلام أهل البيت عليهم السلام أعم من التحريم والتنزيه.

نعم، ورد في حديثٍ: أنّ أبا بصير سأل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل استبدل

---

(١) الوسائل ١: ٣٦١، أبواب أحكام الخلوة، ب٣٩، ح١.

(٢) الوسائل ٢٤: ١١٢، أبواب الأطعمة المحرمة، ب٢، ح٢١.

(٣) الوسائل ٢١: ٤٥٠، أبواب أحكام الأولاد، ب٦٦، ح٣.

(٤) الوسائل ١٧: ١٢٩، ما يكتسب به، ب١٧، ح١٣.

(٥) الوافي ١: ١٦.

قَوصـرَّتين[١] فـيهما بُسْرٌ مطبوخ بقوصرَّة فيها تمر مشقق، قال عليه السلام: **«هذا مكروه»**. فقـال أبـو بصـير: ولـم يكره؟ فقال عليه السلام: **«إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يكره أن يسـتبدل وَسْقاً[٢] من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر؛ لأنّ تمر المدينة أدونهما[٣]، ولم يكن علي يكره الحلال»**[٤].

ومقتضـاه ثبوت التحريم لكل ما يكره المعصوم عليه السلام؛ لأنّ الحلال ضد الحرام، كما سبق في موضوع (الحلال).

وأجـاب عـنه الشـيخ الأنصـاري بقوله: (وأمّا ما ورد من أنّ علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال فمحمول على المباح المتساوي طرفاه؛ لأنّه كان يكره المكروه قطعاً)[٥].

وصـرّح الشـهيد الثاني بأنّ (الكراهة ظاهرة في المرجوح الذي لا يمنع من النقيض، بل حقيقة فيه، فلا تصلح حجة للمنع من حيث إطلاقها على التحريم في بعض مواردها، فـإنّ ذلـك علـى وجـه المجاز...)[٦]. ولذا استشهد على جواز العزل عن الحرّة وإن كان مـرجوحاً بمـا رواه محمـد بـن مسلم عن أحد الصادقين عليهما السلام أنّه سُئل عن العزل، فقال:

---

(١) تثنية (قَوصَرّة) بفتح القاف والصاد وتشديد الراء: الذي يكنز فيه التمر من البواري، كما في صحاح اللغة. الصحاح ٢: ٧٩٣ ـ قَصَرَ.

(٢) الوَسْق بفتح الواو وسكون السين: ستون صاعاً، وهو حمل البعير، والوقر حمل البغل أو الحمار، كما في صحاح اللغة. الصحاح ٤: ١٥٦٦ ـ وَسَقَ.

(٣) إذا كـان تمـر المديـنة أدون كيف يَقْـدم العقـلاء علـى تـبديل وسق مـنه بوَسْـقين مـن التمـر الأجود؟! وعليه، فالاعتبار يقضي بالعكس وأنّ الصحيح (أجودهما) بدل (أدونهما) كما ورد التعليل به في حديث محمد بن قيس الوارد في الوسائل ١٨: ١٥٢، أبواب الربا، ب١٥، ح٤.

(٤) الوسائل ١٨: ١٥١، أبواب الربا، ب١٥، ح١.

(٥) المكاسب: ٢٤.

(٦) شرح اللمعة ٢: ٥٥.

«أمّا الأمة فلا بأس، وأمّا الحرّة فإنّي أكره ذلك»[١]. وعلّق عليه بكلامه هذا.

ويـرد علـيه: إنّ ظهـور الكـراهة في ذلك مختص باستعمال الفقهاء واصطلاحهم الخاص الطارئ الذي لم يثبت في عصر المعصومين عليهم السلام، ولا يصح إثباته في عصرهم بالاستصـحاب القهقـرى، حيث علمنا بوضعها لغة لمطلق المرجوحية الشاملة للتحريم والتنـزيه، واستعمالها في ذلك في كثير من الموارد بنحو الحقيقة، فيستصحب إلى زمان اليقين بالاستعمال الجديد، كما سبق في موضوع (الألفاظ المبيّنة).

ومـن هـنا يظهـر الـوهن فيما علّقه المحقق الهمداني على حديث عبدالله بن سـنان السـابق المتضمن لكراهة ارتماس الصائم في الماء، فقال: (وما يقال: من أنّ الكـراهة فـي كلمـات الأئمّة عليهم السلام كثيراً ما تستعمل بمعنى التحريم، ففيه: أنّ هذا لا ينفـي ظهـورها فـي الكـراهة المصـطلحة، كظهـور لفـظ (لا يصـلح) و(لا ينبغي)، وأشـباههما مـن الألفـاظ التي هي في الأصل موضوعة للأعمّ، ولكنّه لا ينسبق إلى الذهن من إطلاقها إلاّ الأخصّ...)[٢].

فإنّ ظهورها في التنزيه في عصرنا مستند إلى الاصطلاح الطارئ، فلا يثبت به ظهـورها فـي عصـر المعصـومين عليهم السلام فـيه كي تصلح لمعارضة ما كان ظاهراً في التحريم. نعم، عند الشك في خصوصية التحريم وعدم قيام قرينة عليه تجري أصالة البراءة منه، فلا يثبت أكثر من التنزيه، وهذا بحث آخر.

ولـذا علّـق الهمدانـي نفسـه على لفظ الكراهة الوارد في أحاديث استعمال أواني

---

(١) الوسائل ٢٠: ١٥١، أبواب مقدمات النكاح، ب٧٦، ح١.

(٢) مصباح الفقيه: ١٧٩، الصوم.

الذهب والفضة، فقال: (وأمّا الطائفة الثانية، وهي ما ورد فيها التعبير بلفظ الكراهة فلا ظهور لها إلاّ في المرجوحية المطلقة غير المنافية للحرمة أو الكراهة، فإنّ الكراهة المستعملة في كلمات الأئمة عليهم السلام بحسب الظاهر ليست مستعملة إلاّ في معناها اللغوي والعرفي، لا الكراهة المصطلحة عند المتشرّعة، وهي بمقتضى معناها العرفي تجامع الحرمة أو الكراهة، فلا منافاة بين هذه الأخبار وبين الأخبار الدالة بظاهرها على الحرمة، كما قد يتوهم)[1]. وهذا التوهم الذي شجبه هو الذي وقع فيه في كلامه السابق.

ولأستاذنا المحقق الخوئي[2] رأي حول الكراهة، حيث صرّح بأنّها وإن استعملت في اصطلاح الفقهاء بمعنى المرجوحية التي لا تبلغ حد التحريم، ولكنّها مستعملة في الأحاديث بمعنى المبغوضية فحسب، وإذا ثبت مبغوضية شيء بنظر الشرع ولم يرد منه ترخيص في فعله أدرك العقل لزوم الاجتناب عنه بقانون المولوية فيكون محرّماً، كما في النواهي، واستشهد على ذلك بجملة: «**ولم يكن علي عليه السلام يكره الحلال**» الواردة في الحديث السابق.

وللنظر في ما أفاده مجال، حيث سبق: إنّ لفظ الحلال في ذلك الحديث محمول على المباح المتساوي الطرفين؛ لأنّ علياً عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً.

وأمّا النواهي فإنّها تشتمل على خصوصية توجيه المولى إلى عبده طلب ترك الفعل، فيصح القول بأنّ قانون العبودية يقضي بامتثال ذلك الطلب ما لم يرد منه ترخيص في الفعل، ولم تثبت هذه الخصوصية في كراهة المولى لشيءٍ المجردة

---

(١) مصباح الفقيه: ٦٤٨، الطهارة.

(٢) التنقيح في شرح العروة ٤: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

عـن طلـب تركه من عبده، ولم يحرز العبد بلوغ كراهته حداً لا يرضى بإيجاده، وسبق فـي الحديث: أنّ النبي ﷺ كان **«عزوف النفس، وكان يكره الشيء ولا يحرمه»**[(١)]، ولم يثبت بدليل الكراهة إلاّ وجود الطبيعي منها، وهو مطلق المرجوحية المرددة بين التنزيه والتحـريم، فيحـتاج خصوصـية التحـريم إلى دليل وهو مفقود، وعليه فلا يثبت بدليل الكراهة أكثر من التنزيه الذي اصطلح عليه الفقهاء في معناها.

١٧ـ البأس:

فسّره في (المصباح) بالشدّة والحرب والقوّة، وقال: (وجمع البأس أَبْؤُس، مثل فلْس وأفْلُس)[(٢)].

وفسّره في (الصحاح)[(٣)] بالعذاب والشدة في الحرب.

وتبعه في (القاموس)[(٤)] و(لسان العرب)[(٥)]، ونقل عن ابن الأعرابي: أنّ البأس: العذاب الشديد. وعن ابن سيدة أنّه: (الحرب، ثم كثر حتى قيل: لا بأس عليك، ولا بأس: أي لا خوف)[(٦)].

وقال: (وإذا قال الرجل لعدّوه: لا بأس عليك فقد آمنه؛ لأنّه نفى البأس عنه)[(٧)].

واسـتعمل فـي هذا المعنى في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ

---

(١) الوسائل ٢٤: ١١٢، أبواب الأطعمة المحرمة، ب ٢، ح ٢١.

(٢) المصباح المنير ١: ٦٥ ـ ٦٦ ـ بَأسَ.

(٣) الصحاح ٣: ٩٠٦ ـ بَأسَ.

(٤) القاموس المحيط: ٦٨٤ ـ بَأسَ.

(٥) لسان العرب ١: ٣٠١ ـ بَأسَ.

(٦) لسان العرب ١: ٣٠١ ـ بَأسَ.

(٧) لسان العرب ١: ٣٠٢ ـ بَأسَ.

بَأسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأساً وَأَشَدُّ تَنكِيلاً ﴿(١)﴾. وقال حكاية عن مؤمن آل فرعون: ﴿**فَمَنْ يَنصُرُنَا مِنْ بَأسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا**﴾(٢).

وحيث كان البأس بمعنى العذاب والشدّة والخوف فنفيه عن فعل في الشريعة يثبت الترخيص فيه لا محالة، كما هو المستفاد منه عرفاً.

واستعمل في هذا المعنى في الأحاديث كثيراً.

فروى زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قرأ سورة في ركعة فغلط، أيدع المكان الذي غلط فيه ويمضي في قراءته، أو يدع تلك السورة ويتحوّل منها إلى غيرها؟ فقال عليه السلام: «**كل ذلك لا بأس به...**»(٣).

وروى الحلبي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام في رجل قال لآخر: بعني ثمرة نخلك هذا الذي فيه بقفيزين من بُرٍّ أو أقل من ذلك أو أكثر يسمّي ما شاء فباعه، فقال عليه السلام: «**لا بأس به**»(٤).

وروى عمار الساباطي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتقيأ في ثوبه، أيجوز أن يصلي فيه ولا يغسله؟ قال عليه السلام: «**لا بأس به**»(٥).

إنّما البحث في قيام الدليل على ثبوت البأس شرعاً في فعل، فإنّ مقتضى معناه لغة دلالته على تحريمه، حيث لا يناسبه الكراهة، فإنّ الفعل معها مرخّص فيه، فلا عذاب ولا شدة ولا خوف في فعله، وفاعله مأمون.

---

(١) النساء: ٨٤.

(٢) غافر: ٢٩.

(٣) الوسائل ٦: ٤٥، أبواب القراءة، ب٤، ح٧.

(٤) الوسائل ١٨: ١٤٧، أبواب الرباء، ب١٣، ح٨.

(٥) الوسائل ٣: ٤٨٨، أبواب النجاسات، ب٤٨، ح١.

ودلالته على ثبوتِ البأس تارة بالمنطوق، وأخرى بالمفهوم وهو الغالب، حيث علّق نفي البأس على أمرٍ في كثير من الأحاديث، فتدل القضية بمفهومها على ثبوت البأس عند انتفاء ذلك الأمر، فيثبت التحريم. وإليك أنموذجاً من ذلك:

فروى سماعة بن مهران أنّه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء والكَيْمَخْت[١]، فقال عليه السلام: «**لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة**»[٢]. فإذا علم ذلك ففيه البأس وهو حرمة الصلاة.

وروى محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يتزوج المملوكة، قال عليه السلام: «**إذا اضطر إليها فلا بأس**»[٣].

ومفهومه حرمة التزويج عند عدم الاضطرار، وهو موافق للآية الكريمة التي اشترطت في جوازه أمرين: العجز عن تزويج الحرة، وحصول العنت والمشقة في العزوبة.

وروى أيضاً عن أحد الصادقين عليهما السلام في الرجل يمس أنفه في الصلاة فيرى دماً كيف يصنع، أينصرف؟ فقال عليه السلام: «**إن كان يابساً فليرمِ به، ولا بأس**»[٤]. ومفهومه ثبوت البأس لو كان رطباً، فتحرم الصلاة معه لتنجس الجسم بالسراية.

وروى داود بن الحصين: أنّه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن بيع الشاة بالشاتين والبيضة بالبيضتين، فقال عليه السلام: «**لا بأس ما لم يكن مكيلاً أو موزوناً**»[٥]. فيدل

---

(١) الكيمخت: بفتح الكاف والميم وسكون الياء والخاء، وفسّره في (مجمع البحرين) بجلد الميتة المملوح. مجمع البحرين ٢: ٤٤١ ـ كَمَخَ.

(٢) الوسائل ٣: ٤٩٣ ـ ٤٩٤، أبواب النجاسات، ب٥٠، ح١٢.

(٣) الوسائل ٢٠: ٥٠٨، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب ٤٥، ح٦.

(٤) الوسائل ٧: ٢٣٩، أبواب قواطع الصلاة، ب٢، ح٥.

(٥) الوسائل ١٨: ١٥٥، أبواب الربا، ب١٧، ح٢.

بمفهـومه علـى المـنع مـن بيع المكيل والموزون بجنسه مع التفاضل؛ لتحقق الربا الذي حرم بالضرورة في شرع الإسلام.

وقد ورد التصريح بالمفهوم في بعض الأحاديث.

فـروى علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال:... وسألتُهُ عن السرج واللجام فـيه الفضـة، أيركب به؟ قال عليه السلام: «**إن كان مموّهاً لا يقدر على نزعه فلا بأس، وإلاّ فلا يركب به**»(١).

وروى عـنه عليه السلام قـال: سـألته عـن الـرجل يكـون فـي صـلاته فيظنّ أنّ ثوبه قـد انخرق أو أصابه شيء، هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسّه؟ قال عليه السلام: «**إن كان في مقدم ثوبه أو جانبيه فلا بأس، وإن كان في مؤخّره فلا يلتفت، فإنّه لا يصلح**»(٢).

ولذا استدل الشيخ النراقي على وجوب قراءة السورة في صلاة الفريضة بما رواه الحلبـي عـن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكـتاب في الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً**»(٣). وعلّق عليه بقـوله: (حـيث دل المفهـوم علـى ثبوت البأس ـ الذي هو العذاب والشدّة ـ في ترك السورة مع عدم الخوف أو الحاجة)(٤).

واسـتدل على حرمة عمل الصور المجسمة لذوات الأرواح بما رواه محمد بن مسـلم، قـال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر، فقال عليه السلام:

---

(١) الوسائل ٣: ٥١١، أبواب النجاسات، ب٦٧، ح٥.

(٢) الوسائل ٧: ٢٤٥، أبواب قواطع الصلاة، ب٣، ح٤.

(٣) الوسائل ٦: ٤٠، أبواب القراءة، ب٢، ح٢.

(٤) المستند ١: ٣٣٧.

«لا بـأس مـا لم يكن شيئاً من الحيوان»(١). وعلّق عليه بقوله: (وتضعيف دلالته بأنّ ثـبوت البأس أعم من الحرمة ضعيف؛ لأنّ البأس حقيقة في الشدة والعذاب، وهما في غير الحرام منفيان)(٢).

وأثـبت الشـيخ الأنصاري حديث الحسين بن المنذر، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يجيئنـي الرجل فيطلب العينة فأشتري له المتاع مرابحة ثم أبيعه إياه، ثم أشتريه منه مكانـي، قـال عليه السلام: **«إذا كان بالخيار إن شاء باع... فلا بأس...»**(٣). واستدل بمفهومه علـى بطلان البيع عند عدم الاختيار، وقال: (وقد يرد دلالتها بمنع دلالة البأس على البطلان، وفيه ما لا يخفى)(٤).

وخالف في ذلك جماعة من الفقهاء فلم يروا حرمة الفعل الذي ثبت البأس فيه في الشريعة.

فعلّـق السـيد العاملـي علـى صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سـألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة، قال عليه السلام: **«إذا لم يحملوا سلاحاً فـلا بـأس»**(٥). فقـال: إنّ دلالته على تحريم حمل السلاح ضعيفة؛ (لأعميّة البأس المفهوم منه من الحرمة)(٦).

وَعَلّـقَ الشـيخ البحرانـي علـى أدلـة وجوب السورة في الصلاة بقوله: (ومنها:

---

(١) الوسائل ١٧: ٢٩٦، أبواب ما يكتسب به، ب٩٤، ح٣.

(٢) المستند ٢: ٣٣٧.

(٣) الوسائل ١٨: ٤٢، أبواب أحكام العقود، ب٥، ح٤.

(٤) المكاسب: ٣٠٨.

(٥) الوسائل ١٧: ١٠٣، أبواب ما يكتسب به، ب٨، ح٦.

(٦) مفتاح الكرامة ١٢: ١١٨، المتاجر.

جملـة مـن الأخبار قد تضمنت نفي البأس عن الاقتصار على الفاتحة لمن أعجلت بـه حاجـة، وهـو يدل بمفهومه على ثبوت البأس لمن ليس كذلك. وفيه: أولاً: أنّ ثبوت البأس أعم من التحريم)[١].

وتـبعهما الشـيخ الجواهـري، حـيث أورد الأحاديـث الـتي نفي فيها البأس عن بيع المختلفـين جنساً مع التفاضل نقداً[٢]، وعلّق عليها بقوله: (أمّا البأس في المفهوم الذي هو أعم من الحرمة، كلفظ (لا يصلح) الذي ادعي ظهورها في الكراهة ولو للشهرة...)[٣].

لكنّه استدل على وجوب السورة في الصلاة بصحيح الحلبي السابق، فقال: (إذ الـبأس إمـا بمعنـى العقاب، كما عن (القاموس)، أو المراد منه هنا ذلك للشهرة، أو لعدم ظهور القول بالكراهة من القائل بعدم الوجوب)[٤].

ومـا ذكروه من كون البأس أعم من الحرمة ينافي معناه الموضوع له في اللغة، وفـرض كـونه ظاهـراً فـي الأعم لدى العرف في عصرنا لا يثبت ظهوره في عصر المعصـومين عليهم السلام في ذلك كي تحمل عليه الأحاديث الصادرة عنهم عليهم السلام، والاستصحاب القهقـرى لا يجري بعد ما كان الظهور العرفي الفعلي منافياً للمعنى الموضوع له في اللغـة، فيستصـحب ظهوره الأول إلى زمان اليقين بثبوت ظهوره الجديد، كما سبق في موضوع (الألفاظ المبينة) وموضوع (الكراهة). وعليه يدل ثبوت البأس في فعل في الشريعة على تحريمه.

---

(١) الحدائق ٨: ١٢٢.

(٢) الوسائل ١٨: ١٤٠ ـ ١٤٢، أبواب الربا، ب٩.

(٣) الجواهر ٢٣: ٣٤٢، مسألة بيع المختلفين جنساً مع التفاضل نسيئة.

(٤) الجواهر ٩: ٣٣٤.

١٨ـ ينبغي.

وقد ذكر له أئمة اللغة معنيين:

أحدهما: يتيسّر، قال في (القاموس): (وانبغى الشيء: تيسّر وتسهّل)(١). ومثله جاء في (لسان العرب): وجاء فيه قول الزجاج: (يقال: انبغى لفلان أن يفعل كذا أي صلح له أن يفعل كذا، وكأنّه قال: طلب فعل كذا فانطلب له أي طاوعه، ولكنّهم اجتزؤوا بقولهم: انبغى)(٢). كما جاء في (تاج العروس)(٣).

وعليه فتدل كلمة (ينبغي) في الإثبات على وجود القدرة على الفعل، وهو معنى تيسّره للفاعل، فإذا عرض عليها النفي دلت على عدم القدرة عليه، وهو معنى عدم تيسّره. فيكون استعمالها في الشرع دالاً على إباحة الفعل في الإثبات، والمنع عنه في النفي منعاً تكوينياً أو تشريعياً.

فالتكويني كقوله تعالى: ﴿لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾(٤)، لتوقف نظام الكون على التعاقب بينهما فلم يعط المدبّر الحكيم للشمس قوّة إدراك القمر؛ لاختلال النظام بذلك.

وقوله حكاية عن سليمان عليه السلام: ﴿هَبْ لِي مُلْكاً لاَ يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾(٥)، أي لا يكون ولا يتسهّل لغيري.

---

(١) القاموس المحيط: ١٦٣١ ـ بَغَا.

(٢) لسان العرب ١: ٤٤٩ ـ بَغَا.

(٣) تاج العروس ١٠: ٣٩ ـ بَغَا.

(٤) يس: ٤٠.

(٥) سورة ص: ٣٥.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً﴾(١).

قال الزمخشري: (أي ما يتأتى له اتخاذ الولد، وما يتطلب لو طلب مثلاً؛ لأنّه محال غير داخل تحت الصحة، أمّا الولادة المعروفة فلا مقال في استحالتها، وأمّا التبني فلا يكون إلاّ فيما هو من جنس المتبنى، وليس للقديم سبحانه جنس، تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً)(٢).

والتشريعي ورد في كثير من الأحاديث:

فروى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «... **لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً...**»(٣). أي لا يتيسّر شرعاً، فيثبت حرمة نقض اليقين بالشك، ولذا استفاد منه الفقهاء والأصوليون التعبّد بالاستصحاب.

وروى أيضاً عنه عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه. فقال عليه السلام: «**أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته**»(٤). فيدل السؤال والجواب على استعمال جملة (لا ينبغي) فيما هو الممنوع عنه شرعاً.

وروى عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا ينبغي إسلاف السمن بالزيت ولا الزيت بالسمن**»(٥). من أجل تحقق الربا في ذلك وهو محرم شرعاً.

---

(١) مريم: ٩٢.

(٢) الكشاف ٣: ٣٥.

(٣) الوسائل ٣: ٤٦٦، أبواب النجاسات، ب٣٧، ح١.

(٤) الوسائل ٦: ٨٦، أبواب القراءة، ب٢٦، ح١.

(٥) الوسائل ١٨: ١٤٨، أبواب الربا، ب١٢، ح١٠.

وروى أبو الصباح عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾[(١)]، قال: «**لا ينبغي لأحد إذا دعي إلى شهادة ليشهد عليها أن يقول: لا أشهد لكم عليها**»[(٢)]. ولا شك في حرمة كتمان الشهادة، والآية الكريمة دالة على ذلك.

ثانيهما: يحسن، وأضيف إلى المعنى الأول وهو يتيسّر، قال في (المصباح): (وينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندباً مؤكداً لا يحسن تركه... وما ينبغي أن يكون كذا: أي ما يستقيم، أو ما يحسن)[(٣)].

ونقل في (تاج العروس) عن الشهاب تفسير كلمة (ما ينبغي) بقوله: (... ويكون بمعنى لا يصح ولا يجوز، وبمعنى لا يحسن)[(٤)].

وقال الراغب في مفرداته: (فإذا قيل: ينبغي أن يكون كذا، فيقال على وجهين: **أحدهما:** ما يكون مسخراً للفعل، نحو: النار ينبغي أن تحرق الثوب. **والثاني:** على معنى الاستئهال، نحو: فلان ينبغي أن يُعْطِيَ لكرمه. وقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾[(٥)]. على الأول، فإنّ معناه لا يتسخّر ولا يتسهل له، ألا ترى أن لسانه لم يكن يجري به...)[(٦)].

وهو صريح في استعمال لفظ (ينبغي) في التسخير والتيسّر تارة، وفي الأهلية والمناسبة أخرى، وحمل الآية الكريمة على الأول باعتبار عدم تيسّر الشعر للنبي صلى الله عليه وآله،

---

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ٣٠٩، أبواب الشهادات، ب١، ح٢.

(٣) المصباح المنير ١: ٥٧ ـ بَغَا.

(٤) تاج العروس ١٠: ٤٠ ـ بَغَا.

(٥) يس: ٦٩.

(٦) المفردات: ٥٦ ـ بَغَا.

لكنّه يمكن إرادة المعنى الثاني بها، وأنّ الشعر لا يناسب مقام الرسالة؛ لأنّ ﴿الشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾[1]، و﴿أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ﴾[2]، فيكون قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ بمنزلة العلة لقوله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾ وعدم كون القرآن شعراً معلوم؛ لعدم وجود وزن الشعر فيه ولا قافيته، ويكفي الإشارة إليه بقوله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾ معللاً بأنه لا يناسب مقامه ﷺ.

وعلى هذا المعنى الثاني لكلمة (ينبغي) يدل استعمالها في الشرع في الإثبات على حسن الفعل واستحبابه، وفي النفي على كراهته، وقد استعملا كذلك في طائفة من الأحاديث.

فروى الصدوق بإسناده عن الإمام علي عليه السلام قال: «**الالتفات الفاحش يقطع الصلاة، وينبغي لمن يفعل ذلك أن يبدأ بالصلاة بالأذان والإقامة والتكبير**»[3]. فإنّ البدأة بالأذان والإقامة مندوبة، وأمّا تكبير الافتتاح فيكفي في لزومه قطع الصلاة، وذكره بعد الأذان والإقامة لبيان الترتيب بينهما.

وروى عمران الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**ينبغي تخفيف الصلاة من أجل السهو**»[4].

وروى حفص بن البختري عنه عليه السلام أنّه قال: «**ينبغي للإمام أن يُسْمع مَن خلفه التشهد...**»[5].

---

(١) الشعراء: ٢٢٤.

(٢) الشعراء: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) الوسائل ٧: ٢٤٥ ـ ٢٤٦، أبواب قواطع الصلاة، ب٣، ح٧.

(٤) الوسائل ٨: ٢٣٦، أبواب خلل الصلاة، ب٢٢، ح٢.

(٥) الوسائل ٨: ٣٩٦، أبواب صلاة الجماعة، ب٥٢، ح١.

وروى أبو بصير عنه عليه السلام أنّه قال: «**ينبغي للإمام أن يُسْمع مَنْ خَلْفَهُ كل ما يقول، ولا ينبغي مَنْ خلفه أن يسمعوا شيئاً مما يقول**»[(١)].

وروى إسماعيل بن عبدالخالق، قال: سمعته يقول: «**لا ينبغي للإمام أن يقوم إذا صلى حتى يقضي كل من خلفه ما فاته من الصلاة**»[(٢)].

وروى معمر بن خلاّد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «**لا ينبغي للرجل أن يدع الطيب في كل يوم**»[(٣)].

وحيث استعمل لفظ (ينبغي) في اللغة والشرع تارة في تيسّر الفعل والقدرة عليه، وأخرى في حسنه والندب إليه، كما استعمل لفظ (لا ينبغي) فيهما تارة في عدم التيسّر والقدرة، وأخرى في عدم الحسن والندب، فإن قامت قرينة على المراد ـ داخلية أو خارجية ـ كما في كثير من الموارد فهو، وإلاّ ثبت الإباحة في الإثبات، والكراهة في النفي، وجرى الأصل في نفي خصوصيتي الاستحباب في الأول والتحريم في الثاني للشك فيهما.

وأطبق عرفنا الحالي على المعنى الثاني للفظ (ينبغي) ولذا لا يفهمون من جملة (لا ينبغي لك فعل كذا) إلاّ معنى لا يناسبك، ولا يحسن منك. وقد اعتمد جماعة من الفقهاء في الحكم بكراهة الفعل على هذا المعنى العرفي لجملة (لا ينبغي).

فعلّق الشهيد الثاني على ما رواه ابن بكير عن بعض أصحابنا عن الإمام

---

(١) الوسائل ٨: ٢٩٦، أبواب صلاة الجماعة، ب٥٢، ح٣. هكذا ورد الحديث في الوسائل، لكنّه ورد في التهذيب ٣: ٤٨: «ولا ينبغي لمن خلفه أن يسمعه شيئاً مما يقول». وهو الصحيح.

(٢) الوسائل ٨: ٣٩٥، أبواب صلاة الجماعة، ب٥١، ح١.

(٣) الوسائل ٢: ١٤٢، أبواب اداب الحمام، ب٨٩، ح٢.

الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا ينبغي أن يتزوج الرجل الحر المملوكة اليوم...**»[١]. فقال: (وهو ظاهر في الكراهة)[٢]، أي لدى العرف.

وعلّق المحقق الهمداني على جملة (لا يصلح) فقال: (...المتبادر منها في الأخبار ليس إلاّ الكراهة،كلفظة (لا ينبغي) ونظائرها)[٣]. فإنّ تبادر ذلك إنّما هو لدى العرف. كما صرّح به في تعليقه على ما رواه سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام: «**لا ينبغي الشرب في آنية الذهب والفضة**»[٤]. فقال: (فإنّ لفظة: (لا ينبغي) وإن جاز استعمالها على سبيل الحقيقة في المحرمات، لكن الشائع المتعارف استعمالها في الأمور غير المناسبة لا المحرمة، فلها ظهور عرفي في الكراهة)[٥].

لكنّه موهون؛ لما سبق من وضع اللفظ في اللغة للممنوع وللمرجوح، واستعماله شرعاً في الأول وفي الثاني على غرار واحد، فلا يبقى حجية للمعنى العرفي الحالي بنحو يتعين دون غيره، على ما سبق في موضوع (الألفاظ المبينة) وموضوع (الكراهة) وموضوع (البأس)، ولأجله صرّح الشيخ البحراني بأنّ اللفظ (من الألفاظ المتشابهة لا يحمل على أحد المعنيين إلاّ بالقرينة)[٦].

نعم، يكفينا الأصل في نفي التحريم عند الشك فيه؛ لعدم القرينة على أحد المعنيين.

---

(١) الوسائل ٢٠: ٥٠٨، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب٤٥، ح٥.

(٢) شرح اللمعة ٢: ٧٦.

(٣) مصباح الفقيه: ٩١، الصلاة.

(٤) الوسائل ٣: ٥٠٧، أبواب النجاسات، ب٦٥، ح٥.

(٥) مصباح الفقيه: ٦٤٨، الطهارة.

(٦) الحدائق ٢٣: ٥٦٤، مسألة نكاح الحر للأمة.

١٩ـ يصلح.

فُسِّر الصلاح بضد الفساد في جميع كتب اللغة، مثل (الصحاح)(١)، (المصباح)(٢)، (القاموس)(٣)، (لسان العرب)(٤) وغيرها(٥). كما استعمل كذلك في القرآن الكريم، قال الراغب في مفرداته: (الصلاح ضد الفساد، وهما مختصان في أكثر الاستعمال بالأفعال، وقوبل في القرآن تارة بالفساد، وتارة بالسيئة، قال: ﴿**خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً**﴾(٦)، ﴿**وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا**﴾(٧)، ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾(٨). في مواضع كثيرة)(٩).

وعليه فثبوت الصلاح لفعل في الشريعة يدل على الترخيص فيه، كما في حديث علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألت أبي جعفر ابن محمد عليهما السلام عن الرجل هل يصلح له أن يصلي أو يصوم عن بعض موتاه؟ قال عليه السلام: «**نعم، فليصلِّ على ما أحب ويجعل تلك للميت...**»(١٠).

ونفي الصلاح عن فعل فيها يدل على حرمته، كما في كثير من الأحاديث.

---

(١) الصحاح ١: ٣٨٣ ـ صَلَحَ.

(٢) المصباح المنير ١: ٣٤٥ ـ صَلَحَ.

(٣) القاموس المحيط: ٢٩٣ ـ صَلَحَ.

(٤) السان العرب ٧: ٣٨٤ ـ صَلَحَ.

(٥) مجمع البحرين ٢: ٣٨٧ ـ صَلَحَ. كتاب العين ٧: ٢٣١ ـ فَسَدَ.

(٦) التوبة: ١٠٢.

(٧) الأعراف: ٥٦.

(٨) البقرة: ٨٢ .

(٩) المفردات ٢٨٤ ـ صَلَحَ.

(١٠) الوسائل ٨: ٢٧٧، أبواب قضاء الصلوات، ب١٢، ح٢.

فروى أبو بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «...**ولا يصلح نكاح الأمة إلاّ بإذن مواليها**»(١). ولا إشكال في حرمة تزويجها بدون إذنهم.

وروى الحلبـي عنه عليه السلام قال: «**لا يصلح التمر اليابس بالرُطَبِ من أجل أنّ التمر يـابس والـرُطَب رَطِب، فإذا يبس نقص**»(٢). فيثبت الربا في البيع، ولذا أفتى الفقهاء ببطلانه، ونظيره عدة من الأحاديث.

وروى محمد بن مسلم أنّه سأل أحد الصادقين عليهما السلام عن رجل كانت له جارية فأعـتقت فُـزوجت فـولدت، أيصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتها؟ قال عليه السلام: «**لا، هي حرام وهي ابنته، والحرة والمملوكة في هذا سواء**»(٣).

وروى علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الأذان والإقامة أيصـلح على الدابة؟ قال عليه السلام: «**أما الأذان فلا بأس، وأمّا الإقامة فلا حتى ينزل علـى الأرض**»(٤). حـيث يعتبر فيها القيام والاستقرار كالصلاة، فاستعمل نفي الصلاح في هذه الأحاديث ونظائرها في الحرمة وفقاً للمعنى اللغوي.

ولذا علّق الشيخ النراقي على حديث علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام عن الرجل يكون في صلاته، أيضع إحدى يديه على الأخرى بكفه أو ذراعه؟ قال عليه السلام: «**لا يصلح ذلك، فإن فعل فلا يعود له**»(٥).

---

(١) الوسائل ٢٠: ٥٠٩، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب٤٦، ح٢.

(٢) الوسائل ١٨: ١٤٨ ـ ١٤٩، أبواب الربا، ب١٤، ح١.

(٣) الوسائل ٢٠: ٤٥٨، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب١٨، ح٢.

(٤) الوسائل ٥: ٤٠٥، أبواب الأذان، ب١٣، ح١٥.

(٥) الوسائل ٧: ٢٦٦، أبواب قواطع الصلاة، ب١٥، ح٥.

فقال في تعليقه: (فإنّ نفي الصلاحية يستلزم الحرمة كما بيّنا وَجهه في (عوائد الأيـام)، ولا ينافـيه مـا بعده؛ لأنّ معناه أنّه إن كانَ فعَلَ ذلك قبل هذا فلا يعود إليه بعد ذلك، وهذا ملائم للحرمة لا مناف لها)[١].

لكن جماعة من الفقهاء بنوا على أنّ الثابت بنفي الصلاح كراهة الفعل فحسب.

قـال الشـيخ الجواهري بعد حديث سماعة قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب، فقـال عليه السلام: «**لايصلح شيء منه اثنان بواحد إلاّ أن يصرفه نوعاً إلى نوع آخر، فإذا صرفته فـلا بـأس اثنـين بـواحد وأكثر من ذلك**»[٢]: (أمّا البأس في المفهوم الذي هو أعم من الحرمة، كلفظ (لا يصلح) الذي ادعي ظهورها في الكراهة، ولو للشهرة...)[٣].

وقـال الشـيخ الأنصاري في مسألة تصوير ذوات الأرواح بعد حديث علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن التماثيل، هل يصلح أن يلعب بها؟ قال عليه السلام: «**لا**»[٤]: (وأمّا رواية علي بن جعفر عليه السلام فلا تدل إلاّ على كراهة اللعب بالصورة ولا نمنعها...)[٥].

لكـنّه قال في مسألة العلم بقدر المثمن بعد حديث الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام في رجل اشترى من رجل طعاماً عدلاً بكيل معلوم، وأنّ صاحبه قال للمشتري: ابتع منـي هـذا العدل الآخر بغير كيل، فإنّ فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعت. قال عليه السلام: «**لا يصـلح إلاّ بكـيل**» وقـال عليه السلام: «**وما كان من طعام سميت به كيلاً فإنّه لا يصلح**

(١) المستند ١: ٤٥٨.

(٢) الوسائل ١٨: ١٤٦، أبواب أحكام الربا، ب١٢، ح٥.

(٣) الجواهر ٢٣: ٣٤٢، مسألة بيع المختلفين جنساً مع التفاضل نسيئة.

(٤) الوسائل ١٧: ٢٩٨، أبواب ما يكتسب به، ب٩٤، ح١٠.

(٥) المكاسب: ٢٤.

مجازفـة هـذا مما يكره من بيع الطعام»[١]: (وأما نسبة الكراهة إلى هذا البيع فليس فـيه ظهـور في المعنى المصطلح يعارض ظهور لا يصلح ولا يصح في الفساد)[٢]. وهذا ينافي ما ذكره أولاً.

ونـاقش السـيد محمـد فـي مداركـه[٣] في حديث محمد بن مسلم عن أحد الصـادقين عليهما السلام، وهـو «**لا تصـلح صلاة المكتوبة في جوف الكعبة**»[٤] بأنّ لفظ (لا يصلح) ظاهر في الكراهة.

وأقرّه الشيخ البحراني على هذه المناقشة[٥]. وتبعهما المحقق الهمداني فناقش فـيه بقـوله: (... بلفـظ (لا يصـلح) الظاهـر في الكراهة، ودعوى ظهور هذه الكلمة أيضـاً فـي الحـرمة نظـراً إلى أنّ الصلاح ضد الفساد مدفوعة بأنّ المتبادر منها في الأخبار ليس إلا الكراهة كلفظة (لا ينبغي) ونظائرها)[٦].

لكـن التـبادر الـذي يـرفع به اليد عن المعنى اللغوي إنّما هو التبادر في عصر المعصومين عليهم السلام ليحرز به استعمالهم للفظ عند بيان الحكم في المعنى المتبادر منه، وهـذا لـم يثـبت، كمـا لا يثبـته تـبادر الكـراهة في عصرنا بعد ما وضع اللفظ لغة للحـرمة، كمـا سبق في مواضيع (الألفاظ المبيّنة، الكراهة، البأس). وعليه، فلا وجه

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٤٢، أبواب عقد البيع وشروطه، ب٤، ح٢.

(٢) المكاسب: ١٩٠.

(٣) المدارك ٣: ١٢٤، حكم المصلي في جوف الكعبة.

(٤) الوسائل ٤: ٣٣٧، أبواب القبلة، ب١٧، ح٤.

(٥) الحدائق ٦: ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٦) مصباح الفقيه: ٩١، الصلاة.

لحمل كلمة (لا يصلح) على الكراهة حتى تقوم قرينة عليها، ولذا استعملت في الحرمة في كثير من الأحاديث، وقد أشرنا إلى بعضها.

على أنّ حديث سماعة الذي نُفي فيه الصلاح عن بيع الاثنين بواحد من التمر ونحوه، قد ذُيّل بنفي البأس عنه عند اختلاف نوعية المبيع، فيدل مفهومه على ثبوت البأس عند اتحاده، وسبق في موضوع (البأس) دلالته على التحريم.

كما أنّ حديث محمد بن مسلم الذي نُفي فيه الصلاح عن الصلاة في جوف الكعبة قد ذُيّل بقوله عليه السلام: «**وأما إذا خاف فوت الصلاة فلا بأس أن يصليها في جوف الكعبة**». فيدل بمفهومه على المنع عند عدم الخوف، ولذا أفتى جماعة ببطلان الصلاة في جوفها، واختاره الشيخ النراقي قائلاً: (والأظهر عدم جواز الفريضة فيه اختياراً، وفاقاً لـ (الخلاف) و(المهذب)، بل عن الكليني وغيره، واختاره بعض مشايخنا المحققين، ومال إليه بعض آخر من متأخري المتأخرين، وعليه الإجماع في الأول؛ للصحيحة المتقدمة منطوقاً ومفهوماً...)(١).

٢٠ـ العُسَيْلَة:

تصغير العسل: وهو لعاب النحل المعروف، قال في (الصحاح): (وصغّرت بالهاء، لأنّ الغالب على العسل التأنيث، ويقال: إنّما أُنّث؛ لأنّه أُريد به العَسَلة، وهي القطعة منه، كما يقال للقطعة من الذهب ذَهَبَة)(٢).

وجاء ذكرها في أحاديثنا، فروى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «**...فإذا طلّقها**

---

(١) المستند ١: ٢٥٨.

(٢) الصحاح ٥: ١٧٦٤ ـ عَسَلَ.

الثالثة لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، فإذا تزوجها غيره ولم يدخل بها وَطَلَّقَها أو مات عنها لم تحل لزوجها الأول حتى يذوق الآخر عسيلتها»[١].

وروى أبو بصير عن الإمام الصادق عليه السلام: **«في المطلَّقة التطليقة الثالثة لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ويذوق عسيلتها»**[٢].

كما جاء في أحاديث العامة، فروى الخمسة عن عائشة حديث امرأة رفاعة القرظي، وقول النبي صلى الله عليه وآله لها: **«لعلكِ تريدين أن ترجعي إلى رفاعة! لا، حتى يذوق عسيلتك، وتذوقي عسيلته»**.

وروى النسائي حديث العميصاء، وقول النبي صلى الله عليه وآله لها: **«ليس ذلك لكِ حتى تذوقي عسيلته»**[٣].

فالمطلَّقة ثلاثاً لا تحل للمطلِّق حتى تتزوج بغيره ويذوق عسيلتها ثم يفارقها بموت أو طلاق ولا شك في أنّ التعبير بذوق العسيلة كناية، وإنّما البحث والاختلاف في وجهها، حيث ذُكر لها وجوه.

أحدها: ما صرّح به في (الصحاح) بقوله: (وفي الجماع العسيلة شبّهت تلك اللذّة بالعسل)[٤].

وقال في (المصباح): (وهذه استعارة لطيفة، فإنّه شبَّه لذة الجماع بحلاوة العسل أو سمّي الجماع عسلاً؛ لأنّ العرب تُسمّي كلَّ ما تَسْتَحْليهِ عسلاً، وأشار

(١) الوسائل ٢٢: ١١٣، أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ب٣، ح٩.
(٢) الوسائل ٢٢: ١١٤، أبواب أقسام الطلاق، ب٣، ح ١٠.
(٣) التاج الجامع للأصول ٢: ٣١٣.
(٤) الصحاح ٥: ١٧٦٤ ـ عَسَلَ.

بالتصغير إلى تقليل القدر الذي لا بُدّ منه في حصول الاكتفاء به...)[١].

ونقل في (لسان العرب) عن الأزهري قوله: (العسيلة في الحديث: كناية عن حلاوة الجماع... وإن لم ينزلا)[٢].

وهذا الوجه هو المعروف والمشهور، وعليه بنيت الفتوى بالاكتفاء في التحليل بمطلق الجماع وإنْ لم ينزل ولم يكن في القبل.

ثانيها: ما صرّح به الزمخشري في (أساس البلاغة) بقوله: (ومن المستعار العُسَيلتان في الحديث: للعضوين [أي قُبُلَيْ الرجل والمرأة] لكونهما مظنتي الالتذاذ)[٣].

ومقتضاه انحصار التحليل بالوطء في خصوص القبل، وإذا تردد أمر المحلل بين مطلق الجماع، كما هو مقتضى الوجه الأول، أو خصوص ما كان في القبل، كما هو مقتضى الوجه الثاني، كان المرجع هو الحرمة حتى يثبت التحليل.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ المرجع إطلاق قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**﴾[٤] ونظيره من الأحاديث[٥] التي علّق فيها الحل على مطلق نكاح الزوج الآخر، فإنّ المخصص المنفصل ـ وهو اشتراط أن يذوق عسيلتها ـ مجمل ومردد بين خصوص القبل أو الأعم منه، وإجماله لا يسري إلى العام، فيقتصر على المتيقن من التخصيص.

---

(١) المصباح المنير ٢: ٤٠٩ ـ ٤١٠ ـ عَسَلَ.

(٢) لسان العرب ٩: ٢٠٩ ـ ٢١٠ ـ عَسَلَ.

(٣) أساس البلاغة: ٣٠٢ ـ عَسَلَ.

(٤) البقرة: ٢٣٠.

(٥) انظر: الوسائل ٢٢: ١١٠ ـ ١١٨، أبواب أقسام الطلاق، ب٢.

وأما قوله عليه السلام في موثق زرارة: «**لم تحل لزوجها الأول حتى يذوق الآخر عسيلتها**»[١] ونظيره[٢]، فلا يمكن التمسك به لعدم الحل حتى يحصل اليقين بتحقيق الغاية؛ لأنّ اشتراط ذوق العسيلة من قبيل المخصص المتصل به، فلا ينعقد ظهور لعدم الحل في الإطلاق بعد إجمال الغاية.

ويبقى دعوى انصراف ذوق العسيلة إلى خصوص الجماع قبلاً فإنّه المتعارف غير المستنكر المتفق على حليته بين المسلمين، بخلاف الوطء دبراً فإنّه مستنكر ومختلف في حليته، وهذه الدعوى غير بعيدة، ولا نحتاج بعدها إلى الاستدلال على الاختصاص بالأول باشتراط ذوق المرأة لعسيلة الرجل حتى يرد عليه أنّه لم يرد من طرقنا.

ثالثها: ما نقله في (لسان العرب) عن بعضهم من تفسير العسيلة في الحديث بماء الرجل، وقال: (والنطفة تسمى العسيلة)[٣]. ولعله مأخوذ مما ذكره بعد ذلك بقوله: (والعسل حباب الماء إذا جرى من هبوب الريح، وعَسَل الماء... حركته الريح فاضطرب وارتفعت حُبكُه)[٤].

ولعلّه اعتمد عليه السيد الطباطبائي في عروته[٥] في دعوى الإشكال في الاكتفاء بالوطء قبلاً مع عدم الإنزال، معللاً ذلك بما ورد في الحديث من اشتراط ذوقها لعسيلته؛ لكنّه سبق عدم ورود ذلك في أحاديثنا، وإنّما اكتفى فيها بذوق الرجل لعسيلتها، على أنّ تفسير العسيلة بماء الرجل نادر لا شاهد عليه.

---

(١) الوسائل ٢٢: ١١٣، أبواب أقسام الطلاق، ب٢، ح ٩.

(٢) انظر: الوسائل ٢٢: ١١٠ ـ ١١٨، أبواب أقسام الطلاق، ب٣.

(٣) لسان العرب ٩: ٢٠٩ ـ عَسَلَ.

(٤) لسان العرب ٩: ٢١٠ ـ عَسَلَ.

(٥) العروة الوثقى ٢: ٦٤١/ المسألة ٤، كتاب النكاح، فصل في ما يتعلق بأحكام الدخول على الزوجة.

٢١ـ الركوع. الركعة.

١ـ الركوع في اللغة: الانحناء، كما في (الصحاح)[١]، (المصباح)[٢]، (لسان العرب)[٣] وغيرها من كتب اللغة، سواء في ذلك المعنوي كالتذلل والخضوع وجاء في (لسان العرب) أول معانيه، والحسّي كانحناء الشيخ لِكِبَرٍ، فيقال: ركع الشيخ إذا انحنى.

ومنه ركوع الصلاة، فإنّ حقيقته الانحناء المحسوس وإن اعتبر فيه المشرّع شرائط خاصة، ولذا قال في (مجمع البحرين) بعد تفسير الركوع بالانحناء: (وفي الشرع انحناء مخصوص، والراكع هو الفاعل لذلك)[٤].

وقال في (القاموس): (والركوع في الصلاة: أن يخفض رأسه بعد قومة القراءة حتى تنال راحتاه ركبتيه، أو حتى يطمئن ظهره)[٥]. وقريب منه جاء في (لسان العرب)[٦].

لكن الذي نقله في (المصباح)[٧] عن جماعة إطلاق الركوع على القيام إلى الصلاة. وقال في (القاموس): (ركع المصلي ركعة... صلى)[٨]. وإلى هذا أشار في (مجمع البحرين) بقوله: (وقد يتجوّز بالركوع عن الصلاة، كما نص عليه البعض)[٩].

---

(١) الصحاح ٣: ١٢٢٢ ـ رَكَعَ.

(٢) المصباح المنير ١: ٢٣٧ ـ رَكَعَ.

(٣) لسان العرب ٥: ٣٠٣ ـ رَكَعَ.

(٤) مجمع البحرين ٤: ٢٤٠ ـ رَكَعَ.

(٥) القاموس المحيط: ٩٣٤ ـ رَكَعَ.

(٦) لسان العرب ٥: ٣٠٣ ـ رَكَعَ.

(٧) المصباح المنير ٢: ٧٣٧ ـ رَكَعَ.

(٨) القاموس المحيط: ٩٣٤ ـ رَكَعَ.

(٩) مجمع البحرين: ٣٤٠ ـ رَكَعَ.

ولذا اختلف في أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[١]، هو الركوع المعروف أو الصلاة؟

قال الشيخ الطوسي بعد الآية الكريمة: (إنّما خص الركوع بالذكر من أفعال الصلاة لما قال بعض المفسّرين: إنّ المأمورين هم أهل الكتاب، ولا ركوع في صلاتهم... وقيل: لأنّه يعبّر بالركوع عن الصلاة، يقول القائل: فرغت من ركوعي أي من صلاتي...)[٢].

والشائع في القرآن الكريم استعمال الركوع في المعنى الأول، حيث قوبل بالسجود في عدة من الآيات، مثل ﴿وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[٣]، ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[٤]، ﴿الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ﴾[٥]. وغيرها. بل لم يستعمل في الأحاديث، ولسان الفقهاء إلاّ فيه. وقد كثرت في أبواب الركوع، وصلاة الجماعة، وصلاة الجمعة، وغيرها.

فروى معاوية بن عمار، قال: (رأيت أبا عبدالله عليه السلام يرفع يديه إذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع وإذا سجد...)[٦].

وروى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: قلت له: ما يجزي من القول في الركوع والسجود؟ فقال عليه السلام: «**ثلاث تسبيحات ...**»[٧].

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) التبيان ١: ١٩٥.

(٣) البقرة: ١٢٥.

(٤) آل عمران: ٤٣.

(٥) التوبة: ١١٢.

(٦) الوسائل ٦: ٢٩٧، أبواب الركوع، ب٢، ح٢.

(٧) الوسائل ٦: ٣٠٠، أبواب الركوع، ب٤، ح٢.

وروى عنه عليه السلام أنّه قال: «**لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود**»[١].

وعليه، فإطلاق لفظ الركوع في الأحاديث لا يحمل إلاّ على الركوع المصطلح في الشرع، وهو الانحناء الخاص في الصلاة بشرائطه. ومن ذلك حديث عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك سواء**»[٢]. ولا بد من تقييده ببقاء محل تدارك الركوع وإلاّ بطلت الصلاة لفوات الركن.

ولذا أَثْبَتَهَ صاحب (الوسائل) في بابين بعنوان ترك الركوع، ولكنّه أثبته في باب ثالث، وعلّق عليه بقوله: (المراد بنسيان الركوع نسيان الركعة لما مر)[٣]، فيكون لفظ الركوع مستعملاً في الركعة بتمامها، وهو منافٍ لذكره الحديث في ذينك البابين، ولما أشرنا إليه من استعمال لفظ الركوع في الأحاديث في معناه المعهود.

٢ـ الركعة فسّرها الشيخ الطوسي بقوله: (والركعة: الهوّة في الأرض، لغة يمانية. قال صاحب (العين)[٤]: كل شيءٍ ينكبُ لوجهه فتمس ركبته الأرض أو لا

---

(١) الوسائل ٤: ٣١٢، أبواب القبلة، ب٩، ح١.

(٢) الوسائل ٦: ٣١٦، أبواب الركوع، ب ١٢ ، ح ٣.

(٣) أثبت صاحب (الوسائل) هذا الحديث في الباب ١٢ من الركوع تحت عنوان (وجوب الإتيان بالركوع إذا شك فيه أو نسيه ولمّا يسجد) نقلاً عن الشيخ الطوسي. كما نقله عن الصدوق باختلاف يسير في الباب ٢٣ من الخلل تحت عنوان (أنّ من شك في شيء من أفعال الصلاة... إن ذكره في محله أو شك فيه أتى به ولم يسجد للسهو). وأثبته ثالثاً في الباب ٢٦ من الخلل وعلّق عليه بما نقلناه عنه هنا.

(٤) (العين) كتاب لغة، وصاحبه الخليل بن أحمد الفراهيدي العبقري الفذ. فالكتاب ومؤلفه غنيان عن التعريف والإطراء.

تمس بعد أن يطأطئ رأسه فهو راكع...)[١]. وتفسيرها بذلك يناسب معنى الركوع.

لكن صاحب (القاموس)[٢] فسرها بالهوة من الأرض أي القيام منها. وهو مراد مَنْ فسّرها بالقومة، كالزمخشري في (أساس البلاغة)[٣]، والفيومي في (المصباح)، قائلاً: (وكل قَوْمَةٍ ركعة، ثم استعملت في الشرع في هيئة مخصوصة)[٤].

ولذا قال في (لسان العرب): (وكل قومة يتلوها الركوع والسجدتان من الصلوات فهي ركعة)[٥]. وتبعه في ذلك الزبيدي في (التاج)[٦]. وهو تفسير للركعة في الشرع، وقال الزمخشري في (الأساس): إنّ تَسْميتَها بالركعة من أجل وجود الركوع فيها[٧].

وشاع في الأحاديث استعمال الركعة في هذا المعنى، بل لا يتبادر منها إلاّ هو، وقد كثرت في أبواب أعداد الفرائض والصلوات المندوبة، والخلل في الصلاة، وغيرها. ولذا لم يستعمل الفقهاء لفظ الركعة إلاّ في هذا المعنى.

فروى الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في حديث: «**إنّ الله ـ عز وجل ـ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الركعتين ركعتين[٨]، وإلى المغرب ركعة، فصارت عديل الفريضة لا يجوز**

---

(١) التبيان ١: ١٩٥. كتاب العين ١: ٢٠٠ ـ ركع.

(٢) القاموس المحيط: ٩٣٤ ـ رَكَعَ.

(٣) أساس البلاغة: ١٧٦ ـ رَكَعَ.

(٤) المصباح المنير ١: ٢٣٧ ـ رَكَعَ.

(٥) لسان العرب ٥: ٣٠٣ ـ رَكَعَ.

(٦) تاج العروس ٥: ٣٦٢ ـ رَكَعَ.

(٧) أساس البلاغة: ١٧٦ ـ رَكَعَ.

(٨) يعني ما عدا فريضة الفجر.

تـركهنّ إلاّ فـي سفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز الله له ذلك كله فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة...»(١).

لكن استعمل لفظ الركعة في بعض الأحاديث في خصوص الركوع.

فـروى زرارة وأصـحابه عن الصادقين عليهما السلام: «**إنّ صلاة كسوف الشمس والقمر والرجفة والزلزلة عشر ركعات وأربع سجدات...**»(٢)، ونظيره أخبار أخر.

فالمـراد بالـركعات هـنا الركوعات بقرينة المقابلة بالسجدات، إذ لو أريد بها الـركعات المعـروفة لشـملت السـجدات فلـم يبقَ وجه لذكرها؛ ولذا كانت صلاة الآيـات ثنائـية يجـري علـيها أحكامها، كما صرَّح به في حديث عبدالله بن ميمون القدّاح، وهو: «**انكسفت الشمس في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله فصلى بالناس ركعتين...**»(٣).

ورُوي عـن النبـي صلى الله عليه وآله أنّـه قـال: «**إذا جئـتم إلـى الصـلاة ونحن في السجود فاسـجدوا، ولا تعدّوها شيئاً، ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة**»(٤). أي من أدرك الركوع فقد ادرك صلاة الجماعة.

وروى منصـور بـن حـازم عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى فذكر أنّه زاد سجدة، قال عليه السلام: «**لا يعيد صلاة من سجدة، ويعيدها من ركعة**»(٥).

وروى عبـيد بـن زرارة عـنه عليه السلام قوله: «**لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من**

(١) الوسائل ٤: ٤٥، أبواب أعداد الفرائض، ب١٣، ح٢.

(٢) الوسائل ٧: ٤٩٢، أبواب صلاة الكسوف، ب٧، ح١.

(٣) الوسائل ٧: ٤٩٨ ـ ٤٩٩، أبواب صلاة الكسوف، ب٩، ح١.

(٤) الوسائل ٨: ٣٩٤، أبواب صلاة الجماعة، ب٤٩، ح٧.

(٥) الوسائل ٦: ٣١٩، أبواب الركوع، ب١٤، ح٢.

ركعة»(١)، فذكر السجدة قرينة إرادة الركوع من الركعة وإن توقف فيه المحقق الهمداني بقوله: (ودعوى أنّ المراد بالركعة في هاتين الروايتين الركوع بقرينة مقابلتها بالسجدة إن سلمت فغير قادحة بالاستدلال؛ للبطلان بزيادة الركعة، لدلالتهما عليه حينئذ أيضاً بالفحوى)(٢). ونظيرهما عدة أحاديث.

والخلاصة: أنّ الركعة الواردة في الأحاديث إن قامت قرينة على إرادة الركوع منها فهو وإلاّ تعيّن الأخذ بمعناها السابق المتبادر منها في الشريعة.

٢٢ـ المعرفة. العارف.

١ـ المعرفة لغة: العلم بشيء بإحدى الحواس، قال في (المصباح): (عرفته عِرفة ـ بالكسر ـ وعِرفاناً: علمته بحاسة من الحواس الخمس. والمعرفة اسم منه، ويتعدى بالتثقيل، فيقال: عرّفته به فعرفه...)(٣).

وإنّما أطلقت في الشرع على توحيد الله تعالى والعلم بصفاته، كما أطلق الحكماء على ذلك لفظ العرفان من أجل أنّ الاعتقاد بالصانع وصفاته إنّما يصل إليه الإنسان من طريق الآيات الكونية المحسوسة، والآثار الدالة على المؤثر الحكيم، وقد أرشد القرآن الكريم إلى ذلك في كثير من آياته(٤).

---

(١) الوسائل ٦: ٣١٩، أبواب الركوع، ب١٤، ح٣.

(٢) مصباح الفقيه: ٥٣٥، الصلاة.

(٣) المصباح المنير ٢: ٤٠٤ ـ عَرَفَ.

(٤) منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤). وقال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣).

فروى الفتح بن يزيد عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن أدنى المعرفة، فقال عليه السلام: **«الإقرار بأنّه لا إله غيره، ولا شبه له ولا نظير، وأنّه قديم مثبت موجود غير فقيد، وأنّه ليس كمثله شيء»**[١].

وسُئِلَ أبو جعفر عليه السلام عن الذي لا يُجْتَزَأ بدون ذلك من معرفة الخالق، فقال عليه السلام: **«ليس كمثله شيء، ولا يشبهه شيء، لم يزل عالماً سميعاً بصيراً»**[٢].

٢ـ والعارف استعمل في الأحاديث فيمن يعتقد بإمامة أهل البيت عليهم السلام، وإليك بعض ذلك:

فروى عمار الساباطي عن الإمام الصادق عليه السلام في الرجل يكون عليه صلاة أو صوم، هل يجوز له أن يقضيه غير عارف؟ قال عليه السلام: **«لا يقضيه إلاّ مسلم عارف»**[٣].

وروى الفضيل بن يسار أنّه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن نكاح الناصب، فقال: قال عليه السلام: **«والمرأة عارفة»**؟ قلت: عارفة. قال عليه السلام: **«إنّ العارفة لا توضع إلا عند عارف»**.

ونظيره حديثان آخران له[٤].

وروى عبدالله بن محرز قال: (قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل ترك ابنته وأخته لأبيه وأمه... والميت رجل من هؤلاء الناس وأخته مؤمنة عارفة ...)[٥].

---

(١) الكافي ١: ٨٦ / ١، باب أدنى المعرفة.

(٢) الكافي ١: ٨٦ / ٢، باب أدنى المعرفة.

(٣) الوسائل ٨: ٢٧٨، أبواب قضاء الصلوات، ب١٢، ح٥.

(٤) الوسائل ٢٠: ٥٥٠ ـ ٥٥١، ٥٥٢، أبواب ما يحرم نكاحه بالكفر، ب١٠، ح٤، ٥، ١٠.

(٥) الوسائل ٢٦: ١٥٧ ـ ١٥٨، أبواب ميراث الإخوة، ب٤، ح١.

٢٣ـ الاستقبال.

وفسّره في (الصحاح)[١] وغيره بضد الاستدبار، وقال في (المصباح): (واستقبلت الشيء: واجهته، فهو مستقبل بالفتح اسم مفعول...)[٢].

وفي هذا المعنى استعمل لدى العرف، وفي الشرع عندما أمر المصلي أن يستقبل القبلة في صلاته، وأمر الذابح أن يستقبلها بذبيحته، كما أمر المسلمين بتوجيه المسلم المحتضر حال نزاعه، والميت حال دفنه نحوها، وإن اختلفا في صورة التوجيه. ونهى المتخلّي عن استقبالها واستدبارها. وإليك بعض تلك الأحاديث:

فروى يونس بن يعقوب عن الإمام الصادق عليه السلام قال: وسألته عن الصلاة المكتوبة في السفينة، وهي تأخذ شرقاً وغرباً، فقال عليه السلام: «**استقبل القبلة ثم كبر...**»[٣]. أي واجهها بوجهك ومقاديم بدنك، ولذا ورد في حديث أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**إذا تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة**»[٤].

وروى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الذبيحة، فقال عليه السلام: «**استقبل بذبيحتك القبلة**»[٥].

وفي حديث الهاشمي عن الإمام علي عليه السلام قال: «**قال النبي صلى الله عليه وآله: إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها، ولكن شرّقوا أو غربوا**»[٦]. باعتبار أنّ

---

(١) الصحاح ٥: ١٧٩٧ ـ قَبَلَ.

(٢) المصباح المنير ٢: ٤٨٨ ـ قَبَلَ.

(٣) الوسائل ٤: ٣٢١، أبواب القبلة، ب١٢، ح٦.

(٤) الوسائل ٤: ٣١٢، أبواب القبلة، ب٩، ح٤.

(٥) الوسائل ٢٤: ١٥، أبواب الذبائح، ب١٤، ح١.

(٦) الوسائل ١: ٣٠٢، أبواب أحكام الخلوة، ب٢، ح٥.

قبلتهم كانت في جهة الجنوب، فاجتناب استقبالها واستدبارها لا يكون إلا بالانحراف نحو جهتي المشرق أو المغرب.

وروى سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إذا مات لأحدكم ميت فسجّوه تجاه القبلة، وكذلك إذا غسّل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة، فيكون مستقبل باطن [مستقبلاً بباطن] قدميه ووجهه إلى القبلة**»(١) بحيث لو جلس لكان وجهه مواجهاً للقبلة.

وعليه، فأمر المكلف باستقبال الفعل المتلبس به كناية عن طلب إتمامه والاستمرار فيه، فإنّه خلاف استدباره الذي هو كناية عن قطعه وإبطاله.

وهذا المعنى هو المراد في حديث أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يصلي ركعتين ثم ذكر في الثانية وهو راكع أنّه ترك السجدة في الأولى، قال عليه السلام: «**كان أبو الحسن عليه السلام يقول: إذا ترك السجدة في الركعة الأولى فلم يدرِ واحدة أو ثنتين استقبلت الصلاة حتى يصح لك ثنتان...**»(٢).

فانصبّ الجواب على الشك في الإتيان بالسجدة الثانية بعد فوات محل تداركها فيستقبل صلاته ويستمر فيها، وإنّما يقطعها إذا أحرز ترك السجدتين معاً لفوات الركن، ويفهم منه حكم ما ورد في السؤال من اليقين بترك سجدة واحدة وأنّه غير موجب لقطع الصلاة.

ونظيره حديث إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى

(١) الوسائل ٢: ٤٥٢، أبواب الاحتضار، ب ٣٥، ح٢.

(٢) الوسائل ٦: ٣٦٥، أبواب السجود، ب١٤، ح٣.

أن يـركع قـال عليه السلام: «**يسـتقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه**»(١). يعني يتم صلاته بالعودة إلى الركوع والإتيان بما بعده، واستفيد ذلك من تصريحه عليه السلام بلزوم وضع كلّ شيء من أفعال الصلاة موضعه. ولا بُدَّ من تقييد ذلك بما إذا لم يكن قد تذكر نسيان الركوع بعد السجدتين؛ لما دل على البطلان حينذاك.

لكن لفظ الاستقبال قد استعمل في عدة من الأحاديث في ضد ذلك، وهو قطع الصلاة واستئنافها بقرائن دلت عليه.

فـروى زرارة وبكيـر ابـنا أعـين عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «**إذا استيقن أنّه زاد في صـلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً، إذا كان قد استيقن يقيناً**»(٢). ولـيس القرينة على إرادة البطلان جملة: (لم يعتد بها) لإمكان عودها إلى الركعة لا إلى الصـلاة، وإنّمـا القرينة تعليق استقبال الصلاة على استيقان زيادة الركعة، فإنّه لا يناسب إلاّ بطلانهـا ولـزوم اسـتئنافها، فيـراد بالاسـتقبال مـواجهة الصـلاة مِـن أوّلهـا، وهـذه الخصوصـية هـي المحـتاجة إلـى عناية، ولذا صرّح بها الإمام الصادق عليه السلام في حديث سـماعة عـنه، قـال: قلـت أرأيت مَنْ صلى ركعتين وظن أنّها أربع فسلّم وانصرف، ثم ذكـر بعـد مـا ذهـب أنّه إنّما صلى ركعتين؟ قال عليه السلام: «**يستقبل الصلاة من أوّلها**». قال: قلـت: فمـا بـال رسـول الله صلى الله عليه وآله لم يستقبل الصلاة، وإنّما أتمَّ بهم ما بقي من صلاته؟ فقال عليه السلام: «**إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لن يبرح من مجلسه ...**»(٣). ونظيره حديثان آخران(٤).

---

(١) الوسائل ٦: ٣١٢، أبواب الركوع، ب١٠، ح٢.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣١، أبواب خلل الصلاة، ب١٩، ح١.

(٣) الوسائل ٨: ٢٠٢، أبواب خلل الصلاة، ب٢، ح١١.

(٤) الوسائل ٨: ٢٠٠ ـ ٢٠١، أبواب خلل الصلاة، ب٣، ح٧، ١٠.

وروى محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي ولا يدري أواحدة صلى أم ثنتين؟ قال عليه السلام: «**يستقبل حتى يستيقن أنّه قد أتم...**»[(١)].

فإنّ جعل استيقان إتمام الركعتين غاية للاستقبال يدل على إرادة البطلان منه عند الشك في إتمامهما.

وروى رفاعة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد ويقوم، قال عليه السلام: «**يستقبل**»[(٢)] أي يستأنف صلاته من أجل عدم تذكّر نسيان الركن، وهو الركوع إلاّ بعد الفراغ من الركن الثاني وهو السجود، والدليل قام على بطلان الصلاة بذلك، ولولاه لأمكن أن يراد بالاستقبال المضي في صلاته وعدم استدبارها.

واحتمل صاحب (الوسائل) في حديث البزنطي السابق أن يكون ناظراً إلى الشك في عدد الركعات لا السجدتين، وعليه يكون المراد بالاستقبال فيه هو استئناف الصلاة؛ لبطلانها بعدم إحراز الركعتين.

وخلاصة البحث:

إنّ القرينة إن قامت على إرادة بطلان الصلاة من الأمر باستقبالها فهو، وإلاّ أخذ بمعناه اللغوي القاضي بإتمامها. لكن كثرة استعماله في الأحاديث بمعنى البطلان ولزوم الإعادة، وندرة استعماله فيها بمعنى الاستمرار والإتمام مما يحول دون الجزم بإرادة المعنى اللغوي عند التجرد عن القرينة، فيقوى لزوم الاحتياط بالجمع بين الإتمام

---

(١) الوسائل ٨: ١٨٩، أبواب خلل الصلاة، ب١، ح٧.

(٢) الوسائل ٦: ٣١٢، أبواب الركوع، ب١٠، ح١.

والإعادة. ولذا نحتمل في حديث إسحاق بن عمار السابق إرادة البطلان من لفظ الاستقبال، وإن كان مقتضى وضعه اللغوي ما ذكرناه فيه، ويلزم على هذا تقييده بصورة فوات محل تدارك الركوع.

٢٤ـ الإعادة. القضاء.

١ـ الإعادة لغة: التكرار، قال في (المصباح): (واستعدته الشيء: سألته أن يفعله ثانياً، وأعدت الشيء: رددته ثانياً، ومنه إعادة الصلاة...)(١). وجاء نظيره في (الصحاح)(٢).

وعليه فإعادة العمل كالصلاة هو الإتيان به ثانياً، سواء في وقته المعيّن له أم خارجه. واستعمل في الأحاديث في هذا المعنى.

فروى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود**»(٣).

وروى أبو بصير عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة**»(٤).

٢ـ والقضاء لغة يستعمل في عدة معانٍ، منها: الفراغ، كما في قضيت حاجتي. ومنها: الأداء والإنهاء، كما في قضيت ديني. نص عليهما في (الصحاح)(٥) وقال في

---

(١) المصباح المنير ٢: ٤٣٦ ـ عَوَدَ.

(٢) الصحاح ٢: ٥١٣ ـ عَوَدَ.

(٣) الوسائل ٦: ٣٨٩، أبواب القبلة، ب٩، ح١.

(٤) الوسائل ٧: ٢٨١، أبواب قواطع الصلاة، ب٢٥، ح١.

(٥) الصحاح ٦: ٢٤٦٣ ـ قَضِيَ.

(المصباح): (... وقضيتُ الحج والدَّين أدّيتُهُ، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾ (١) أي أدّيتموها، فالقضاء هنا بمعنى الأداء، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ﴾ (٢)، أي أديتموها...) (٣).

وعليه، فقضاء الصلاة ونحوها من الواجبات معناه الإتيان بما اشتغلت به الذّمة منها، سواء في الوقت المعين لها أم خارجه، واستعمل في الأحاديث في هذا المعنى.

فروى محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جُعِلْتُ فداك، ربما ابتلينا بالكسوف بعد المغرب قبل العشاء الآخرة، فإن صليت الكسوف خشينا أن تفوتنا الفريضة، فقال عليه السلام: «**إذا خشيت ذلك فاقطع صلاتك، واقضِ فريضتك، ثم عد فيها**». قلتَ: فإذا كان الكسوف في آخر الليل فصلّينا صلاة الكسوف فاتتنا صلاة الليل، فبأيتهما نبدأ؟ فقال عليه السلام: «**صلِّ صلاة الكسوف، واقضِ صلاة الليل حين تصبح**» (٤).

فقوله عليه السلام أولاً: «**واقض فريضتك**» يعني به الإتيان بها في وقتها المعين. وقوله عليه السلام ثانياً: «**واقض صلاة الليل حين تصبح**» يعني به الإتيان بها بعد خروج وقتها.

وروى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال في الصلاة الفائتة: «**فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، وهذه أحق بوقتها فليصلها، فإذا قضاها فليصل ما فاته...**» (٥).

---

(١) البقرة: ٢٠٠.

(٢) النساء: ١٠٣.

(٣) المصباح المنير ٢: ٥٠٧ ـ قَضِيَ.

(٤) الوسائل ٧: ٤٩٠، أبواب صلاة الكسوف، ب٥، ح٢.

(٥) الوسائل ٨: ٢٥٧، أبواب قضاء الصلاة، ب٢، ح٣.

فقوله عليه السلام أولاً: « **فليقضِ ما لم يتخوف...**» يعني به الإتيان بالصلاة التي خرج وقتها.

وقوله عليه السلام ثانياً: «**فإذا قضاها ...**» يعني به الإتيان بالصلاة ذات الوقت في وقتها.

وسبق في موضوع (ينبغي) قوله عليه السلام: «**لا ينبغي للإمام أن يقوم إذا صلّى حتى يقضي كل من خلفه ما فاته من الصلاة**»[(١)]، أي يتم المأمومون صلاتهم، وبقاء وقتها معلوم.

لكن اصطلح الفقهاء على تخصيص لفظ الإعادة بالإتيان بالعمل ثانياً في الوقت، وتخصيص لفظ القضاء بالإتيان به خارج الوقت تمييزاً بينهما. كما خصّوا الإتيان بالعمل في الوقت بلفظ الأداء والإتيان به خارج الوقت بلفظ القضاء فقابلوا بينهما لذلك، ولذا قال في (المصباح): (واستعمل العلماء القضاء في العبادة التي تفعل خارج وقتها المحدود شرعاً، والأداء إذا فُعلت في الوقت المحدود، وهو مخالف للوضع اللغوي، لكنّه اصطلاحي للتمييز بين الوقتين، والقضاء مصدر للكل)[(٢)].

وهذا الاصطلاح الخاص لا يحمل اللفظ الوارد في الأحاديث عليه، فالأمر فيها بإعادة العمل أو أدائه لا يختص بالإتيان به في الوقت. كما لا يختص الأمر فيها بالقضاء بالإتيان به خارج الوقت إلاّ مع القرينة.

وهناك معنى آخر للفظ القضاء استعمل فيه في الشريعة: وهو الحكم وفصل الخصومة بين المتخاصمين، ومنه الآية الكريمة: ﴿**فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾[(٣)]. ويرجع

---

(١) الوسائل ٦: ٤٣٤، أبواب التعقيب، ب٢، ح٤.

(٢) المصباح المنير ٢: ٥٠٧ ـ قَضِيَ.

(٣) النساء: ٦٥.

في الحقيقة إلى المعنى اللغوي وهو الإنهاء، فإنّ القاضي ينهي بقضائه وحكمه الخصومة بين الطرفين.

وجاء هذا المعنى في طائفة كبيرة من الأحاديث.

فروى أبو خديجة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «... **انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه**»(١).

وروى سليمان بن خالد عنه عليه السلام قوله: «**اتقوا الحكومة، فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء**»(٢).

٢٥ ـ اليقين. الشك. الظن. السهو. الوهم.

١ ـ **فاليقين** فسّره في (الصحاح) بـ (العلم وزوال الشك)(٣). وقيّده في (المصباح) بـ (العلم الحاصل عن نظر واستدلال؛ ولهذا لا يسمّى علم الله يقيناً)(٤).

واستعمل اليقين بمعنى العلم لدى العرف والشرع.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنْ الْمُوقِنِينَ﴾(٥).

وعلّق عليه الشيخ الطوسي بقوله: (... والموقن هو العالم الذي يتيقّن الشيء بعد أن لم يكن مثبتاً، ولهذا لا يوصف تعالى بأنّه متيقن، كما يوصف بأنّه عالم؛ لأنّه تعالى عالم بها فيما لم يزل)(٦).

---

(١) الوسائل ٢٧: ١٣، أبواب صفات القاضي، ب١، ح٥.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٧، أبواب صفات القاضي، ب٣، ح٣.

(٣) الصحاح ٦: ٢٢١٩ ـ يَقَنَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٦٨١ ـ يَقَنَ.

(٥) الأنعام: ٧٥.

(٦) التبيان ٤: ١٩١.

وروى زرارة عن المعصوم عليه السلام أنّه قال: «**ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنّما تنقضه بيقين آخر**»(١).

٢ـ **والشك** فسّره في (الصحاح) بـ(خلاف اليقين)(٢)، فيشمل الظن.

وقال في (المصباح): (الشك: الارتياب... قال أئمة اللغة: الشك خلاف اليقين، فقولهم: خلاف اليقين هو التردد بين شيئين سواءٌ استوى طرفاه أو رجح أحدهما على الآخر، قال تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ﴾(٣). قال المفسرون: أي غير مستيقن، وهو يعم الحالتين)(٤).

واستعمل لفظ الشك في هذا المعنى في الأحاديث الواردة في قاعدتي الفراغ والتجاوز، والشك في عدد الركعات وغيرها.

فروى عبدالله بن أبي يعفور عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه**»(٥). سواء ترجّح أحد الطرفين أم تساويا.

ولذا قوبل الشك باليقين في عدة من الأحاديث، منها حديث زرارة السابق، ومنها حديثه الآخر عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**فمن شك في الأولين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين**»(٦).

---

(١) الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب١، ح١.

(٢) الصحاح ٤: ١٥٩٤ ـ شَكَكَ.

(٣) يونس: ٩٤.

(٤) المصباح المنير ١: ٣٢٠ ـ شَكَكَ.

(٥) الوسائل ١: ٤٦٩ ـ ٤٧٠، أبواب الوضوء، ب٤٢، ح٢.

(٦) الوسائل ٨: ١٨٨، أبواب الخلل في الصلاة، ب١، ح١.

لكـن الشك في اصطلاح بعض أرباب العلوم وفهم الفقهاء ما استوى فيه طرفا الاحتمال، فإن ترجح أحدهما كان الراجح ظناً والمرجوح وهماً.

٣ـ **والظـن** فسّره فـي (المصـباح) بقـوله: (وهو خلاف اليقين، قاله الأزهري وغيره)(١)، وعليه يكون بمعنى الشك. وقد استعمل كذلك في عدة من الأحاديث.

مـنها حديث عمار الساباطي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**ما شككت فخذ بالأكثـر، فإذا سلّمت فأتم ما ظننت أنّك نقّصت**»(٢). ولا يراد به الظن الاصطلاحي، وهو الجانب الراجح، وإلا عمل عليه من أول الأمر؛ لأنّه حجة في عدد الركعات.

وقـد يطلـق الظـن على العلم واليقين، كما نص عليه صاحب (الصحاح) في مادتي (ظـنن)(٣) و(يقـن)(٤). وصـاحب (المصـباح) فـي مـادة (شـكك)(٥). ومن ذلك الآيتان الكريمتان: ﴿**وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا**﴾(٦)، ﴿**الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُوا رَبِّهِمْ**﴾(٧).

٤ـ **والسـهو** فسّـره فـي (الصـحاح)(٨) بالغفلة. وقال في (المصباح): (سها عن الشـيء يسهو سهواً: غفل، وفرّقوا بين الساهي والناسي بأنّ الناسي إذا ذكّرته تذكّر، والساهي بخلافه، والسهوة الغفلة)(٩).

---

(١) المصباح المنير ٢: ٣٨٦ ـ ظَنَنَ.

(٢) الوسائل ٨: ٢١٢، أبواب الخلل في الصلاة، ب٨، ح١.

(٣) الصحاح ٦: ٢١٦٠ ـ ظَنَنَ..

(٤) الصحاح ٦: ٢٢١٩ ـ يَقَنَ.

(٥) المصباح المنير ١: ٣٢٠ ـ شَكَكَ.

(٦) يونس: ٢٤.

(٧) البقرة: ٤٦.

(٨) الصحاح ٦: ٢٣٨٦ ـ سَهَوَ.

(٩) المصباح المنير ١: ٢٩٣ ـ سَهَوَ.

وعليه، فيختلف الساهي عن الشاك، فإنّ الأول غير ملتفت إلى الشيء لغفلته، والثاني ملتفت إليه وإن كان متردداً فيه.

نعم، إنّ سبب الشك ومنشأه هو السهو والغفلة، فإنّ المصلي قد يغفل عن عدد ركعات صلاته، ثم يلتفت فيعرض له الشك فيها. ولأجله استعمل لفظ السهو في الأحاديث تارة في الغفلة نفسها، وأخرى في الشك الناشئ عنها.

فمن الأول حديث الحلبي قال: سألته عن الرجل سها في ركعتين من النافلة فلم يجلس بينهما حتى قام فركع في الثالثة، فقال عليه السلام: «**يدع ركعة ويجلس ويتشهد ويسلم، ثم يستأنف الصلاة بعد**»[1]. فلم يحدث شك للمصلي وإنّما حدثت له غفلة فحسب.

ومثله حديث القدّاح عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام أنّه قال: «**سجدتا السهو بعد التسليم وقبل الكلام**»[2]. فإنّ الموجب للسجدتين هو نفس الغفلة الخاصة التي أحدثت زيادة شيء أو نقصانه، والمكلف لم يشك في شيء لا قبل الغفلة ولا بعدها.

ومن الثاني حديث عمار الساباطي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إذا سهوت فابنِ على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم فصلّ ما ظننت أنّك نقصت**»[3]. فإنّ المراد بالسهو الشك في عدد الركعات.

ومثله حديث محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**إذا كثر عليك**

---

(١) الوسائل ٨: ٢٣١، أبواب الخلل في الصلاة، ب١٨، ح٤.

(٢) الوسائل ٨: ٢٠٨، أبواب الخلل في الصلاة، ب٥، ح٣.

(٣) الوسائل ٨: ٢١٣، أبواب الخلل في الصلاة، ب٨، ح٣.

السهو فامضِ على صلاتك، فإنّه يوشك أن يدعك، إنّما هو من الشيطان»[١]. فإنّ المراد به كثرة الشك لا كثرة الغفلة.

٥ـ **والوهم** فسّره اللغويون بعدة معان:

منها: ما ذكره في (المصباح) بقوله: (ووهمت وهماً: وقع في خَلَدي، والجمع أوهام)[٢]. والخلد: هو البال والقلب، ولذا قال في (القاموس): (الوهم من خطرات القلب)[٣].

وعليه، فإن كان الواقع في القلب مردداً بين أمرين متساويين أو أمور كذلك فهو الشك، ولا معنى للعمل به، وإنّما يصح جعل حكم في مورده، كما في حديث أبي العباس عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**إذا لم تدرِ ثلاثاً صليت أو أربعاً... وإن اعتدل وهمك فانصرف وصلّ ركعتين وأنت جالس**»[٤].

وفي حديث الحسين بن أبي العلاء عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**إن استوى وهمه في الثلاث والأربع سلّم وصلى ركعتين ...**»[٥].

وفي حديث صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «**إن كنت لا تدري كم صليت، ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة**»[٦]. أي لم يترجح في قلبك أحد المحتملات.

---

(١) الوسائل ٨: ٢٢٧ ـ ٢٢٨، أبواب الخلل في الصلاة، ب١٦، ح١.

(٢) المصباح المنير ٢: ٦٧٤ ـ وَهَمَ.

(٣) القاموس المحيط: ١٥٠٧ ـ وَهَمَ.

(٤) الوسائل ٨: ٢١١، أبواب الخلل في الصلاة، ب١٠، ح١.

(٥) الوسائل ٨: ٢١٨، أبواب الخلل في الصلاة، ب١٠، ح٦.

(٦) الوسائل ٨: ٢٢٥ ـ ٢٢٦، أبواب الخلل في الصلاة، ب١٥، ح١.

وصرّح بإطلاق الشك عليه في حديث محمد بن مسلم: إنّما السهو بين الثلاث والأربع... ومن سها فلم يدرِ ثلاثاً صَلّى أم أربعاً واعتدل شكه. قال عليه السلام: «**يقوم فيتمّ ...**»(١).

وإن لم يتساويا، بل قوي أحد الطرفين فهو الظن المصطلح، وعبّر عنه في الأحاديث بذهاب الوهم إليه.

منها حديث الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إن كنت لا تدري ثلاثاً صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فسلّم ... وإن ذهب وهمك إلى الثلاث فقم فصلّ ... فإن ذهب وهمك إلى الأربع فتشهد ...**»(٢).

وليس المراد به ذهابه على نحو البت واليقين، وإلاّ لم يحتج إلى التعبد في البناء عليه، بل ذهابه بنحو الترجيح فحسب، وهو الظن، وبذلك فسّر في حديث أبي بصير، فقال عليه السلام: «**فما ذهب وهمه إليه، إن رأى أنّه في الثالثة وفي قلبه من الرابعة شيء سلّم بينه وبين نفسه ...**»(٣).

وعبّر عنه في حديث محمد بن مسلم بأكثر الوهم في قوله عليه السلام: «**... فإن كان أكثر وهمه إلى الأربع تشهد وسلّم ... وإن كان أكثر وهمه إلى الثنتين نهض ...**»(٤).

نعم، إنّ في هذين الحديثين شيئاً يخالف بقية الأحاديث تعرضنا له في الفقه.

وعبّر عنه في صحيح البقباق بوقوع الرأي بعد فرض التردد والشك، فقال عليه السلام:

---

(١) الوسائل ٨: ٢١٧، أبواب الخلل في الصلاة، ب١٠، ح٤.

(٢) الوسائل ٨: ٢١٧، أبواب الخلل في الصلاة، ب١٠، ح٥.

(٣) الوسائل ٨: ٢١٨، أبواب الخلل في الصلاة، ب١٠، ح٧.

(٤) الوسائل ٨: ٢١٧، أبواب الخلل في الصلاة، ب١٠، ح٤.

«إذا لم تدرِ ثلاثاً صليت أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث فابنِ على الثلاث، وإن وقع رأيك على الأربع [فابنِ على الأربع][١]**»**[٢].

وليس المراد بوقوع الرأي حصول اليقين كذهاب الوهم؛ لعدم احتياج العمل به إلى التعبد، بل رجحان ذلك الطرف، وهو حصول الظن.

ويدل عليه أيضاً قوله عليه السلام في ذيل الحديث: «**وإن اعتدل وهمك فانصرف وصلِّ ركعتين وأنت جالس**». فقابل بين اعتدال الوهم الذي هو الشك واستواء الطرفين، وبين وقوع الرأي على أحدهما بمعنى رجحانه وهو الظن، وقد بيّن عليه السلام حكمهما معاً.

ومنها ما ذكره في (الصحاح) بقوله: (وهمِت [بالكسر] في الحساب أوهم وهماً: إذا غلطت فيه وسهوت)[٣].

وجاء نظيره في (المصباح)[٤] و(القاموس)[٥]، فيكون الوهم بمعنى السهو ومرادفاً به. وسبق أنّ السهو بمعنى الغفلة وأنّ الشك مسبب عنه، واستعمل في الأحاديث تارة في الغفلة وأخرى في الشك الناشئ عنه، وصرّح بتلك المرادفة في حديث زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**كان الذي فرض الله على العباد عشر**

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في الكافي ٣: ٣٥٣ / ٧، وكذا التهذيب ٢: ١٨٤ / ٧٣٣، والوسائل ٨: ٢١٦ طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام، وقد وردت فقط في الوسائل الطبعة الإسلامية.

(٢) الوسائل ٥: ٣١٦، أبواب الخلل في الصلاة، ب٧، ح١.

(٣) الصحاح ٥: ٢٠٥٤ ـ وَهَمَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٦٧٤ ـ وَهَمَ.

(٥) القاموس المحيط: ١٥٠٧ ـ وَهَمَ.

ركعات، وفيهنّ القراءة، وليس فيهنّ وهم يعني سَهْواً، فزاد رسول الله ﷺ سبعاً، وفيهنّ الوهم، وليس فيهنّ قراءة ...»(١).

وبما أنّه ليس المراد نفي السهو في العشر تكويناً لوقوعه فيهنّ، فيكون نفيه في عالم التشريع، بمعنى أنّ الحكم الثابت للسهو بمعنى الشك في ركعات الصلاة غير ثابت في تلك العشر، وبيّن ذلك الحكم بقوله عليه السلام: **«فمَن شكّ في الأولين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين، ومن شك في الأخيرتين عمل بالوهم»**(٢). أي السهو بمعنى الشك كما يقتضيه السياق، وبما أنّه لا معنى للعمل به يكون المراد تطبيق الحكم الثابت في مورده من البناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط. وفسّر بعض الفقهاء الوهم هنا بالظن، ولا موجب له بعد منافاته للسياق.

وقد صرّح بنفي السهو في الأوليين في عدة من الأحاديث:

منها: ما رواه إبراهيم بن هاشم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **«ليس في الركعتين الأولين من كل صلاة سهو»**(٣).

بل ورد السؤال عنه في جملة أخرى، كحديث موسى بن بكر، قال: سأله الفضيل عن السهو فقال عليه السلام: **«إذا شككت في الأولتين فأعد»**(٤).

ومنها: ما ذكره في (القاموس) بقوله: (أو مرجوح طرفي المتردد فيه)(٥).

---

(١) الوسائل ٦: ١٨٧ ـ ١٨٨، أبواب الخلل في الصلاة، ب١، ح١.

(٢) الوسائل ٨: ١٨٧ ـ ١٨٨، أبواب الخلل في الصلاة، ب ١، ح ١.

(٣) الوسائل ٨: ١٨٩، أبواب الخلل في الصلاة، ب١، ح٤.

(٤) الوسائل ٨: ١٩٢، أبواب الخلل في الصلاة، ب١، ح١٩.

(٥) القاموس المحيط: ١٥٠٧ ـ وَهَمَ.

وخصّه به بعض أرباب العلوم كما سبق، لكنّه غير مراد في تلك الأحاديث جزماً؛ لبطلان تقديم الطرف المرجوح على الراجح.

٢٦ـ الضمان.

وفسّره في (الصحاح) بقوله: (ضمنت الشيء ضماناً: كفلت به)(١).

ونظيره في (المصباح)(٢) حيث فسره بالالتزام.

وهو كذلك لدى العرف وفي الشرع، وهو قسمان:

أحدهما: الضمان القهري بحكم الشرع وإن لم يلتزم به الضامن، ويكون في موارد:

١ـ ضمان النفس، كما في مباشرة إتلاف نفس محترمة أو التسبيب إليه، ومصاديقه كثيرة:

فروى عمرو بن أبي المقدام عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل من طرق رجلاً بالليل فأخرجه من منزله فهو ضامن إلاّ أن يقيم عليه البينة أنّه قد ردّه إلى منزله...**»(٣).

ونظيره قوله عليه السلام: «**إذا دعا الرجل أخاه بليل فهو له ضامن حتى يرجع إلى بيته**»(٤).

وصرّح في الحديث الأول بأنّ الضمان هنا بالنفس.

وروى الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**أيما رجل فزّع رجلاً من الجدار أو**

(١) الصحاح ٦: ٢١٥٥ ـ ضَمَنَ.

(٢) المصباح المنير ٢: ٣٦٤ ـ ضَمَنَ.

(٣) الوسائل ٢٩: ٥١، أبواب قصاص النفس، ب١٨، ح١.

(٤) الوسائل ٢٩: ٥٢، أبواب قصاص النفس، ب١٨، ح٢.

نفّر به عن دابته فخرّ فمات فهو ضامن لديته، وإن انكسر فهو ضامن لدية ما ينكسر منه»(١).

٢ـ ضمان المال المحترم، كما في موارد قاعدتي اليد والإتلاف.

ومنها: ما رواه الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سئل عن القصّار يفسد، فقال عليه السلام: **«كل أجير يعطى الأجرة على أن يصلح فيفسد فهو ضامن»**(٢).

وشبّه به ما ورد في حديث إسحاق بن عمار عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **«إذا تقبّلت أرضاً بذهب أو فضة فلا تقبلها بأكثر مما تقبّلتها به، وإن تقبّلتها بالنصف والثلث فلك أن تقبلها بأكثر مما تقبّلتها به؛ لأنّ الذهب والفضة مضمونان»**(٣).

ونظيره غيره، والمراد بالذهب والفضة الدينار والدرهم، وصرّح بالدرهم في حديث الحلبي، وكونهما مضمونين كناية عن عدم نقصانهما، فأشبها بذلك المال الذي ضمنه شخص والتزم بردّه تامّاً، بخلاف الحصة من حاصل الأرض فإنّها قابلة للزيادة والنقصان.

وجاء هذا التعليل نفسه في حديث الصدوق بسنده عن أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «... **لأنّ الذهب والفضة مُضَمَّنان»**(٤).

---

(١) الوسائل ٢٩: ٢٥٢، أبواب موجبات الضمان، ب١٥، ح٢.

(٢) الوسائل ١٩: ١٤١، أبواب أحكام الإجارة، ب٢٩، ح١.

(٣) الوسائل ١٩: ١٢٧، أبواب أحكام الإجارة، ب٢١، ح٢.

(٤) الفقيه ٣: ١٤٩، ط النجف. لكنّه جاء في طبعة سنة (١٣٢٤) لفظ (مصمتان)، وكتب في هامشه نسخة (مضمنان). كما كتب (مضمونان). وجاء في الوسائل المطبوع سنة (١٢٧١) لفظ (مضمنان)، وفسره في هامشه بجملة: (لا يزيدان كذا قيل). فتوهم صاحب الطبعة الجديدة من الوسائل وألحق جملة (أي لا يزيدان) بالحديث بعد لفظ مصمتان. راجع [الحديث٦ الباب٢١، أحكام الإجارة] وجاء في طبعة سنة (١٣١٤) لفظ (مصمتان) فقط. وعلى أية حال فجملة (لا يزيدان) لم ترد في الحديث أبداً.

٣ـ ضمان الوزر والعقاب، كما في حديث معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيضمن الإمام صلاة الفريضة؟ فإنّ هؤلاء يزعمون أنّه يضمن، فقال عليه السلام: **«لا يضمن، أي شيء يضمن؟ إلاّ أن يصلي بهم جُنُباً أو على غير طُهْر»**[1]. أي بلا وضوء، فيكون مسؤولاً عن الخلل العارض لصلاتهم في الواقع؛ لأنّه قد غرّر بهم وإن كانوا معذورين لجهلهم بفساد صلاته. وهذا هو المعني بالضمان. أمّا لو صلى بهم على غير طهر ناسياً ثم التفت بعد الفراغ، فقد جاء في عدة من الأحاديث أنّه يعيد ولا يعيدون، ولا وزر عليه.

٤ـ ضمان شخص للفعل المطلوب من شخص آخر.

كما في ضمان إمام الجماعة لقراءة المأموم، ومنه حديث سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سأله رجل عن القراءة خلف الإمام؟ فقال عليه السلام: **«لا، إنّ الإمام ضامن للقراءة، وليس يضمن الإمام صلاة الذين خلفه، إنّما يضمن القراءة»**[2].

والتعبير بالضمان هنا بِنَحْوٍ من العناية، فإنّ الحكم هو إجزاء قراءة الإمام عن قراءة المأموم، ونُزّل هذا الاجراء منزلة الضمان.

ثانيهما: الضمان الاختياري الصادر من قِبَل الضامن، ويكون في موارد:

١ـ ضمان النفس المسمى بالكفالة، وهي التعهد والالتزام بإحضار الشخص المكفول متى طلبه المكفول له.

٢ـ ضمان المال بالالتزام للدائن بمال مماثل لما في ذمة المدين، فإن كان

---

(١) الوسائل ٨: ٣٧٣، أبواب صلاة الجماعة، ب٣٦، ح٦.

(٢) الوسائل ٨: ٣٥٤، أبواب صلاة الجماعة، ب٣٠، ح٣.

الملتـزم مشـغول الذمـة للمدين سمّي حوالة، وإلاّ فهو الضمان بالمعنى الأخص. ومن الفقهاء من أجاز الحوالة على البريء، فتكون بمعنى الضمان. وهناك مائز بينهما بالنسبة للقـائم بعملـية نقـل الدَّين، ففي الضمان ينقل الشخص الأجنبي الدين من ذمة المدين إلى ذمته، وفي الحوالة ينقل المدين نفسه الدين من ذمته إلى ذمة شخص آخر.

وقد كثرت الأحاديث في هذا الضمان، وبيان أحكامه، منها: حديث عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للغرماء، فقال عليه السلام: «**إذا رضي به الغرماء فقد برئت ذمة الميت**»(١).

٣ـ ضـمان بعـض الأعمـال بمعنى الوعد على إنجازها. ومنه الحديث المروي عـن النبـي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**من ضمن لأخيه حاجة لم ينظر الله ـ عز وجل ـ في حاجته حتى يقضيها**»(٢).

وقد كثرت الأحاديث في الحث على الوفاء بالوعد والتأكيد عليه، مثل صحيح العقرقوفـي عـن الإمـام الصـادق عليه السلام قـال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليفِ إذا وعد**»(٣).

وهـي ظاهـرة فـي الوجـوب. لكنّه اشتهر بين الفقهاء الفتوى باستحبابه، وعليه سيرة المسـلمين، فإنّهم لا يرون مخلف الوعد قد فعل معصية، وإنّما خالف الآداب الإسلامية، وينكر عليه العقلاء. وقد مدح القرآن الكريم إسماعيل عليه السلام بأنّه ﴿**كَانَ صَادِقَ الوَعْدِ**﴾(٤).

---

(١) الوسائل ١٨: ٣٤٦، أبواب كتاب الضمان، ب٢، ح١.
(٢) الوسائل ١٨: ٤٢٣، أبواب كتاب الضمان، ب٢، ح٣.
(٣) الوسائل ١٢: ١٦٥، أبواب أحكام العشرة، ب١٠٩، ح٢.
(٤) مريم: ٥٤.

٢٧ـ الإحباط.

واستعمل في عدة من الآيات الكريمة، مثل: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ... أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾**(١).

كما استعمل في الأحاديث، مثل ما رواه محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال لأم إسماعيل حينما حلقت رأس جاريتها وضربتها في طريق الحج: **«هذا المكان الذي أحبط الله فيه حجك»**(٢).

وفسّره في (الصحاح) بقوله: (حبِط عمله حبْطاً ـ بالتسكين ـ وحبوطاً: بطل ثوابه وأحبطه الله)(٣).

وقال في (المصباح): (حبط العمل... فسد وهدر)(٤) بمعنى بطل. فأسند البطلان في الأول إلى الثواب وفي الثاني إلى العمل نفسه.

ومعناه لدى المتكلمين: أنّ المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة، أو يكفِّر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة.

وهو الذي اختلف فيه نفياً وإثباتاً، فنسب القول به إلى جماعة من المعتزلة وإن اختلفوا فيه على قولين:

أحدهما: المنسوب إلى أبي علي، وهو أنّ المتأخر يُسقط المتقدم ويبقى على حاله، نقله العلامة. لكن الطريحي في مجمعه قال: (وهو أنّ الاستحقاق الزائد

---

(١) الحجرات: ٢.

(٢) الوسائل ٢: ٢٣٧، أبواب الجنابة، ب٢٩، ح١.

(٣) الصحاح ٣: ١١١٨ ـ حَبطَ.

(٤) المصباح المنير ١: ١١٨ ـ حَبطَ.

يُسقط الناقص ويبقى بكماله، كما لو كان أحد الاستحقاقين خمسة والآخر عشرة فإنّ الخمسة تسقط وتبقى العشرة، ويسمى الإحباط)[١].

ثانيهما: المنسوب إلى أبي هاشم وهو (أنّه ينتفي الأقل بالأكثر وينتفى من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقاً، وهذا هو الموازنة). ففي المثال المذكور يسقط خمسة ويبقى خمسة.

لكن المحقق الطوسي في تجريده أبطل الإحباط واستدل عليه بأمرين عرضهما العلامة بقوله: إنّ المحققين نفوا الإحباط، ويدل على بطلانه (أنّه يستلزم الظلم؛ لأنّ من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن، وإن كان إحسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسئ، وإن تساويا يكون مساوياً لمن [لم][٢] يصدر عنه أحدهما، وليس كذلك عند العقلاء، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه﴾[٣]. والإيفاء بوعده ووعيده واجب)[٤].

فالمعروف بين الإمامية بطلان الموازنة والإحباط بهذا المعنى وإن كان الثواب مشروطاً بالموافاة، أي ببقاء الإيمان إلى حين الموت، فلو ارتد لم يثبت له الثواب، واستدلوا على ذلك ببعض الآيات الكريمة، مثل: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[٥]، ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾[٦].

---

(١) مجمع البحرين ٤: ٢٤١ ـ حَبطَ.

(٢) سقط لفظ (لم) من المصدر.

(٣) الزلزلة: ٧ ـ ٨.

(٤) شرح التجريد: ٢٦٠، المقصد السادس، المسألة السابعة.

(٥) الزمر: ٦٥.

(٦) البقرة: ٢١٧.

وعلّق عليها الشيخ الطبرسي بقوله: (ومعناه أنّها صارت بمنزلة ما لم يكن لإيقاعهم إياها على خلاف الوجه المأمور به؛ لأنّ إحباط العمل وإبطاله عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه الذي يستحق عليه الثواب، وليس المراد أنّهم استحقوا على أعمالهم الثواب ثم انحبط؛ لأنّه قد دل الدليل على أنّ الإحباط على هذا الوجه لا يجوز)(١).

وما ذكره في معنى الإحباط الجائز نسبه إلى أصحابنا عند تفسير الآية السابقة في صدر البحث(٢).

فمعنى الإحباط لدى الإمامية ـ الذي تكرر ذكره في الكتاب والسنة ـ: عدم ترتب الثواب على العمل المقرون بما يمنع من ترتبه عليه في نظر الشرع، فيكون ذلك القرين مبطلاً للعمل بهذا المعنى، سواء تقارنا في الحدوث أم سبق أحدهما على الآخر، وهو موافق للغة، حيث فسر إحباط العمل فيها بفساده وبطلانه، كما سبق.

٢٨ـ اللعن.

فسّره في (الصحاح) بـ(الطرد والإبعاد من الخير)(٣).

وقال الراغب في مفرداته: (اللعن: الطرد والإبعاد على سبيل السخط، وذلك من الله تعالى في الآخرة عقوبة، وفي الدنيا انقطاع من قبول رحمته وتوفيقه، ومن الإنسان دعاء على غيره)(٤). واستشهد على ذلك بآيات من القرآن في لعن الظالمين والكافرين والكاذبين.

---

(١) مجمع البيان ١: ٣١٢.

(٢) مجمع البيان ٥: ١٣٠.

(٣) الصحاح ٦: ٢١٩٦ ـ لَعَنَ.

(٤) المفردات: ٤٥١ ـ لَعَنَ.

وعليه، فاللعن الصادر في الشريعة لشخص على فعل دال على حرمته. وبذلك يوهن قول الشيخ الغروي: (مع أنّ اقتضاء اللعن للحرمة ممنوع، فإنّه طلب البعد من الله، وفاعـل المكروه بعيد منه تعالى بمقدار فعله)[١]. فإنّ ذلك المقدار من البعد لا يوجب استحقاقه للدعوة عليه بأن يبعده الله تعالى من الخير ويطرده من رحمته.

والأحاديث التي ورد فيها اللعن كثيرة، إليك أنموذجاً منها:

روى الحسـين بـن زيد عن الإمام الصادق عليه السلام: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «**ومن تأمّل عورة أخيه المسلم لعنه سبعون ألف ملك ...**»[٢].

وروى عـنه عليه السلام: «**أنّ النبي صلى الله عليه وآله نهى أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها، فإن خرجت لعنها كل ملك في السماء ...**»[٣].

وروى ابـن شـعبة عـن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**يا علي، إياك ودخول الحمّام بغير مئزر، ملعون الناظر والمنظور إليه**»[٤].

وروى إسماعيل بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال لامرأة سـحرت زوجها جلباً لمحبته: «... **ولعنتكِ الملائكة الأخيار، وملائكة السماوات والأرض...**»[٥].

نعـم، قـد تقوم القرينة على جواز الفعل الذي صدر اللعن عليه فيحمل على الكراهة

---

(١) تعليقة المكاسب: ١٩.

(٢) الوسائل ٥: ٢٣، أبواب أحكام الخلوة، ب١، ح٢.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢١٢، أبواب مقدمات النكاح، ب ١١٧، ح٥.

(٤) الوسائل ٢: ٣٣، أبواب آداب الحمام، ب٣، ح٥.

(٥) الوسائل ٢٠: ٢٤٧، أبواب مقدمات النكاح، ب١٤٤، ح١.

لا محالة، نظير لفظ التحريم الظاهر في المنع عن الفعل، وإنّما يحمل على الكراهة المؤكدة عند قيام القرينة على إباحته، كما سبق في موضوع (الحرام).

ولأجله ذكر الشيخ الأنصاري حديث علي بن غراب عن الإمام الصادق عليه السلام قال: **«لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة...»**(١). وفسّرها الراوي بـ (التي تنتف الشعر).

وذكر حديث علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: عن المرأة أتحفّ الشعر عن وجهها؟ قال عليه السلام: **«لا بأس»**(٢). وعلّق على الحديثين بقوله: (وهذه أيضاً قرينة على صرف إطلاق لعن النامصة في النبوي عن ظاهره بإرادة التدليس أو الحمل على الكراهة)(٣).

فيكون المراد باللعن بيان أنّ الفعل مرجوح في الشريعة ومبعّد عن الألطاف الآلهية؛ لأنّ أعمال الإنسان في الدنيا ـ وإن لم تكن واجبة أو محرمة ـ لها آثار وضعية، فبعضها محبوب يوجب قربه من الله تعالى بنحو يستحق رحمته وألطافه، مثل قضاء حاجات المؤمنين، وبعضها مكروه يوجب حرمانه من ذلك، كالفعل الذي ثبتت كراهته بسبب اللعن عليه، وقد استعمل فيها في عدة من الأحاديث:

فروى الصدوق بسندة عن الإمام الصادق عليه السلام: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: **«لعن الله ثلاثة: آكل زاده وحده، وراكب الفلاة وحده، والنائم في بيت وحده»**.

ومثله حديث إبراهيم بن عبدالحميد عن الإمام الكاظم عليه السلام (٤).

---

(١) الوسائل ١٧: ١٣٣، أبواب ما يكتسب به، ب١٩، ح٧.

(٢) الوسائل ٢٠: ١٨٩، أبواب مقدمات النكاح، ب١٠١، ح٥.

(٣) المكاسب: ٢١.

(٤) الفقيه ٤: ٤٥٩، الوسائل ٢٤: ٤١٦ ـ ٤١٧، أبواب آداب المائدة، ب١٠١، ح١، ٢.

وقد يرد اللعن لبعض أعيان الموجودات غير الإنسان، مثل حديث مسعدة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**ملعون ملعون مالٌ لا يزكّى**»[١]. فيبعد بعدم إخراج الزكاة منه عن رعاية الله تعالى وعنايته، فتزول عنه البركة ويكون في معرض الضياع، كما نصت عليه طائفة من الأحاديث.

وقد تقوم القرينة على أنّ منشأ لعن العين هو حرمة استعمالها.

٢٩ـ الإناء.

الإناء مفرد، جمعه: آنية، وجمع الجمع: الأواني، نص على ذلك الجوهري في صحاحه[٢]، وغيره[٣].

وفسّره في (لسان العرب)[٤]: بما يرتفق به، أي يستعان في طبخ أو خرز أو نجارة أو غيرها، سواء أُعد لوضع شيء فيه أم لا.

لكن الفيومي في مصباحه فسّره بالوعاء، وقال: إنّهما بمعنى واحد. وفسر الوعاء بـ (ما يوعى فيه الشيء أي يجمع)[٥]. بل فسّر الراغب في مفرداته الإناء بذلك فقال: (والإناء: ما يوضع فيه الشيء...)[٦].

وهو أخص من المعنى الأول، فيكون هو المتيقن من مفهوم الإناء في لغة

---

(١) الوسائل ٩: ٢٣، أبواب ما تجب فيه الزكاة، ب٣، ح٤.

(٢) الصحاح ٦: ٢٢٧٤ ـ أنيَ.

(٣) كتاب العين ٨: ٤٠٢ ـ أنيَ.

(٤) لسان العرب ١: ٢٥٠ ـ أنيَ.

(٥) المصباح المنير ١: ٢٨ ـ أنيَ.

(٦) المفردات: ٢٩ ـ أنيَ.

العرب، وعليه اعتمد كاشف الغطاء في قوله: إنّ المعتبر في الآنية الظرفية، وأن يكون المظروف معرضاً للرفع والوضع لا أنّه ثابت في الظرف وملازم له، كموضع فص الخاتم، وعكوز الرمح، وضبة السيف، ومحل العوذة، وقاب الساعة، ونحوها[١].

وهذا المعنى أخذه أستاذنا الحكيم، وأضاف إليه قيداً ثانياً بقوله: (الظاهر توقف صدق الآنية على انفصال المظروف عن الظرف، وكونها معدّة لأن يحرز فيها المأكول أو المشروب أو نحوهما)[٢].

والقيد الثاني لا دليل عليه بنحو كلي، على أنّه مغنٍ عن الأول؛ لأنّ ما أعد لإحراز ذلك ينفصل المظروف عنه لا محالة، وليس كقاب الساعة الملازم لها.

نعم، لم يلتزم الفقهاء بثبوت أحكام الإناء لكل وعاء من أجل أنّ النظر العرفي لا يساعد على إطلاق لفظ الإناء على كل وعاء، ولذا صرح السيد الطباطبائي بأنّ الظاهر أنّ المراد من الأواني ما يكون من قبيل الكأس والكوز ونحوهما؛ لأنّ الوارد في الأخبار لفظ الآنية، وكونها مرادفة للظرف غير معلوم، بل معلوم العدم[٣].

وعلى أية حال فإنّ توافق اللغة والعرف الحالي على صدق مفهوم الآنية على عين أو عدم صدقه فهو، وإن اختلفا جرى ما سبق في موضوع (الألفاظ المبيّنة) من حكم تعارض اللغة والعرف في معنى اللفظ الواحد. وعند الشك لا يثبت حكم الآنية حتى يحرز صدق مفهومها كسائر الموضوعات الخارجية ذات الأحكام.

وللأواني أحكام اختصت بها في باب التطهير من حيث تعدد الغسل والتعفير،

---

(١) الجواهر ٦: ٣٣٦.

(٢) منهاج الصالحين ١: ١٧٦، آخر كتاب الطهارة.

(٣) العروة الوثقى ١: ١٢٤ / المسألة ١٠، حكم الأواني.

وفـي بـاب الاسـتعمال، حـيث يحرم استعمال خصوص أواني الذهب والفضة في الأكـل والشرب والتطهير من الحدث والخبث وغيرها من أنواع الاستعمال على ما هو مبسوط في كتاب الطهارة. وقد كثرت الأحاديث في ذينك البابين.

فـروى علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يُصنع به؟ قال عليه السلام: «**يُغسل سبع مرات**»(١).

وروى عمار الساباطي عن الإمام الصادق أنّه سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً كـيف يُغسـل؟ وكم مرة يغسل؟ قال عليه السلام: «**يغسل ثلاث مرات... اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات**»(٢).

وروى عـن الإمـام الصـادق عليه السلام أنّه قال: في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر؟ قال: «**تغسله ثلاث مرات**»(٣).

ونقـل عن (الفقه الرضوي): «**إن وقع كلبٌ في الماء أو شرب منه، أهريق الماء وغُسل الإناء ثلاث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء ثم يجفف**»(٤).

وروى محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام: «**أنّه نهى عن آنية الذهب والفضة**»(٥).

وروى داود بـن سـرحان عـن الإمـام الصـادق عليه السلام أنّه قال: «**لا تأكل في آنية ذهب ولا فضة**»(٦).

---

(١) الوسائل ١: ٢٢٥، أبواب النجاسات، ب١٢، ح١.

(٢) الوسائل ٣: ٤٩٧، أبواب النجاسات، ب٥٣، ح١.

(٣) الوسائل ٣: ٤٩٤، أبواب النجاسات، ب٣٠، ح١.

(٤) مستدرك الوسائل ١: ٢١٩، أبواب الآسار، ب١، ح١.

(٥) الوسائل ٣: ٥٠٦، أبواب النجاسات، ب٦٥، ح٣.

(٦) الوسائل ٣: ٥٠٨، أبواب النجاسات، ب٦٥، ح٧.

وفي حديث المناهي: «**نهى رسول الله ﷺ عن الشرب في آنية الذهب والفضة**»[١].

٣٠ـ الميسر. القمار. الأنصاب. الأزلام. الشطرنج. النَرد. الأربعة عشر.

وردت هـذه الألفاظ في الأحاديث، وورد جملة منها في القرآن الكريم: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[٢].

وفسّرالميسـر فـي (الصـحاح): بـ(قمـار العرب بالأزلام)[٣]. وفسر الأزلام بقوله: (وهـي السهام التي كان أهل الجاهلية يستقسمون بها)[٤]. والاستقسام طلب القسمة في أجـزاء الجـزور الـذي كانـوا (يجـزّؤونه أجـزاءً، ثـم يجتمعون عليه فيخرجون السهام ويدفعـونها إلـى رجل، وثمن الجزور على من تخرج له التي لا أنصباء لها، وهو القمار فحرّمه الله تعالى...)[٥]. بقوله: ﴿**وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ**﴾[٦].

وقـال ابـن الأثيـر فـي نهايته: (... الميسر: وهو القمار بالقداح، وكل شيء فيه قمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز)[٧].

وزاد عليه في (مجمع البحرين): (ويقال: سمّي ميسراً لِتَيَسُّرِ أخذ مال الغير فيه من غير تعب ومشقّه)[٨].

---

(١) الوسائل ٣: ٥٠٨، أبواب النجاسات، ب٦٥، ح٩.

(٢) المائدة: ٩٠.

(٣) الصحاح ٢: ٨٥٧ ـ يَسَرَ.

(٤) الصحاح ٥: ١٩٤٣ ـ زَلَمَ.

(٥) مجمع البيان ٢: ١٥٨.

(٦) المائدة: ٣.

(٧) النهاية في غريب الحديث ٥: ٢٩٦ ـ ٢٩٧ ـ يَسَرَ.

(٨) مجمع البحرين ٣: ٥٢٠ ـ يَسَرَ.

فأطلـق الميسر على المقامرة أي اللعب نفسه، وبه صرح في (القاموس) بقوله: (والميسر: اللعب بالقداح)[١].

وروى جابـر عن الإمام الباقر عليه السلام: أنّ النبي صلى الله عليه وآله سُئل بعد نزول تحريم الخمر والميسر قيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، ما الميسر؟ فقال صلى الله عليه وآله: «**كلّما تقومر به حتى الكعاب والجـوز**». قـيل: فمـا الأنصـاب؟ قال: «**ما ذبحوه لآلهتهم**». قيل: فما الأزلام؟ قال: «**قداحهم التي يستقسمون بها**»[٢]. رواه المشايخ الثلاثة[٣].

فأطلق الميسر في هذا الحديث على الآلة التي كانوا يتقامرون بها.

ومـثله حـديث عـبدالله بن جندب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**الشطرنج ميسر، والنرد ميسر**».

ونظيره حديث إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام [٤].

والشـطرنج والنرد آلتان يلعب بهما المتاقمرون، وهما فارسيان عُرّبا، وقد نُهي فـي الأحاديـث عن قربهما واللعب بهما. وصرح في (القاموس)[٥] بأنّ أحد معاني الميسر هو النرد أو كل قمار.

وروى معمّر بن خلاّد في الصحيح عن أبي الحسن عليه السلام قال: «**النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلما قومر عليه فهو ميسر**»[٦].

---

(١) القاموس المحيط: ٦٤٣ ـ يَسَرَ.

(٢) الوسائل ١٧: ١٦٥، أبواب ما يكتسب به، ب٣٥، ح٤.

(٣) الكافي ٥: ١٢٢/ ٢، باب القمار. الفقيه ٣: ١٦٠ ـ ١٦١. التهذيب ٦: ٣٧١/ ١٠٧٥.

(٤) الوسائل ١٧: ٣٢١، أبواب ما يكتسب به، ب١٠٢، ح١٤، ١٥.

(٥) القاموس المحيط: ٦٤٣ ـ يَسَرَ.

(٦) الوسائل ١٧: ٣٢٣، أبواب ما يكتسب به، ب١٠٤، ح١.

والأربعة عشر: لعبة يلعبها المتقامرون، والتعبير بـ (عليه) ظاهر في إرادة الرهن المجعول للغالب من الطرفين.

وصرّح به في حديث ياسر الخادم عن الإمام الرضا عليه السلام قال: سألته عن الميسر، قال: **«الثقل من كل شيء»**، قال: **«والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم»**[١].

وجاء ذلك في (القاموس) في جملة معاني الميسر، حيث قال: (... أو هو الجزور التي كانوا يتقامرون عليها)[٢].

وعليه يكون للميسر معانٍ ثلاثة:

أحدها: اللعب بآلات القمار.

ثانيها: تلك الآلات نفسها.

ثالثها: الرهن المجعول للغالب من الطرفين.

وجاء في حديث عبدالله بن علي عن الإمام الرضا عليه السلام **«كل ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر»**[٣]. وهو لا شاهد عليه من اللغة والعرف، فإنّ كثيراً من الأمور التي تلهي عن ذكر الله تعالى ليست بميسر ولا حرام، فيحمل على تنزيله منزلة الميسر في المرجوحية، وتشبيهه به في الإلهاء.

وأمّا القمار فله في اللغة معنيان:

أحدهما: المراهنة على شيء، قال في (لسان العرب): (وقامر الرجل مقامرةً

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٢٥، أبواب ما يكتسب به، ب١٠٤، ح٩. وجاء فيه لفظ: (النعل) بدل (الثقل) وهو غلط جزماً. والصحيح ما ذكرناه كما في المصدر الأول للحديث، وهو تفسير العياشي ١: ٣٤١.

(٢) القاموس المحيط: ٦٤٣ ـ يَسَرَ.

(٣) الوسائل ١٧: ٣١٥ ـ ٣١٦، أبواب ما يكتسب به، ب١٠٠، ح١٥.

وقماراً: راهنه، وهو التقامر)[١]. وعليه، فلا يصدق القمار على اللعب الخالي من العوض المجعول للغالب منهما؛ لعدم صدق المراهنة بدونه.

ثانيهما: اللعب بآلات القمار وإن لم يكن رهناً. ذكره في (لسان العرب)[٢] أيضاً، بل لم يذكر في (الصحاح) غيره، فنقل عن ابن دريد قوله: (والقمار المقامرة وتقامروا: لعبوا القمار)[٣].

وقال في (مجمع البحرين): إنّ أصل القمار وإن كان هو الرهن على اللعب بشيء من آلاته، ولكنه أُطلق واستعمل في اللعب نفسه[٤].

وعليه، فإطلاقات أدلة تحريم القمار بعنوانه لا يتوقف شمولها على وجود الرهن في اللعب بآلاته التي يصدق عليها عنوان القمار.

وإذا قيل: قمرته فمعناه: غلبته في لعب القمار، نص عليه في (الصحاح)[٥] و(أساس البلاغة)[٦].

٣١ـ الخمر. النبيذ. المسكر. الفقّاع. العصير.

١ـ **فالخمر** فسّره في (لسان العرب) بـ (ما أسكر من عصير العنب؛ لأنّها خامرت العقل. والتخمير: التغطية). وأضاف إليه (ما خمر العقل وهو المسكر

---

(١) لسان العرب ١١: ٣٠٠ ـ قَمَرَ.

(٢) لسان العرب ١١: ٣٠٠ ـ قَمَرَ.

(٣) الصحاح ٢: ٧٩٩ ـ قَمَرَ.

(٤) مجمع البحرين ٣: ٤٦٣ ـ قَمَرَ.

(٥) الصحاح ٢: ٧٩٩ ـ قَمَرَ.

(٦) أساس البلاغة: ٣٧٧ ـ قَمَرَ.

من الشراب)[١]، فلا يختص بما اتخذ من العنب، فيكون إطلاقه عليه باعتبار أنّه أحد مصاديقه.

ولذا جاء في (المصباح): (هي اسم لكل مسكر خامر العقل، أي غطّاه)[٢].

وقال في (القاموس): (الخمر: ما أسكر من عصير العنب، أو عام كالخمرة، وقد يُذكّر، والعموم أصح؛ لأنّها حرّمت وما بالمدينة خمر عنب، وما كان شرابهم إلا البُسر والتمر...)[٣].

وهو الذي بنى عليه العرف، ونصت عليه الأحاديث.

فروى عطاء بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام، وكل مسكر خمر**»[٤].

وروى عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمرز من الشعير، والنبيذ من التمر**»[٥].

٢ـ **والنبيذ** من أصناف الخمر والمسكر، وهو المتخذ من التمر، ووجه تسميته بذلك أنّه (ينبذ، أي يترك حتى يشتد)[٦]، كما في (المصباح). واستفاضت الأحاديث في حرمته.

(١) لسان العرب ٤: ٢١١ ـ خَمَرَ.
(٢) المصباح المنير ١: ١٨٢ ـ خَمَرَ.
(٣) القاموس المحيط: ٤٩٥ ـ خَمَرَ.
(٤) الوسائل ٢٥: ٣٢٦، أبواب الأشربة المحرمة، ب١٥، ح٥.
(٥) الوسائل ٢٥: ٢٧٩، أبواب الأشربة المحرمة، ب١، ح١.
(٦) المصباح المنير ٢: ٥٩٠ ـ نَبَذَ.

فروى الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن النبيذ فقال: **«حرّم الله الخمر بعينها، وحرّم رسول الله صلى الله عليه وآله من الأشربة كل مسكر»**[١].

وفي حديث النيسابوري قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: القدح من النبيذ والقدح من الخمر سواء؟ قال عليه السلام: **«نعم سواء»**، قلت: الحد فيهما سواء؟ قال عليه السلام: **«سواء»**[٢].

والمراد بالخمر في هذين الحديثين خصوص المتخذ من العنب، كما سبق.

٣ـ **والمسكر**: ما أزال العقل من الشراب، كما في (المصباح)[٣] وغيره[٤]. وهو الذي تعلقت به الحرمة، سواء صدق عليه اسم الخمر كما هو الأظهر أم اختص بما اتخذ من العنب، وسواء أسكر بالفعل أم لا لقلته، أو لإدمان شاربه ونحوهما. وصُرّح في عدة من الأحاديث: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: **«كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام»**[٥].

وكما يحرم شرب المسكر تكليفاً فهو نجس وضعاً إذا كان مائعاً على ما اشتهر بين الفقهاء، وصرّحوا به عند البحث عن النجاسات، واستدلوا عليه ببعض الأحاديث، مثل موثّقة عمار عن الإمام الصادق عليه السلام: **«... ولا تصلِّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله»**[٦].

---

(١) الوسائل ٢٥: ٣٢٦، أبواب الأشربة المحرمة، ب١٥، ح٦.

(٢) الوسائل ٢٥: ٣٥٥، أبواب الأشربة المحرمة، ب٢٤، ح٤.

(٣) المصباح ١: ٢٨٢ ـ سَكَرَ.

(٤) الصحاح ٢: ٦٨٧ ـ سَكَرَ. لسان العرب ٦: ٣٠٥ ـ سَكَرَ.

(٥) الوسائل ٢٥: ٣٣٩ ـ ٣٤٠، أبواب الأشربة المحرمة، ب١٧.

(٦) الوسائل ٣: ٤٧٠، أبواب النجاسات، ب٣٨، ح٧.

حول الإسبرتو

ولذا أفتى أستاذنا المحقق الحكيم بنجاسة (الإسبرتو) لما ثبت لديه أنّه مسكر، سواء اتخذ من التمر أو الخشب أو غيرهما، فإنّ اختلاف المادة التي يؤخذ منها بلحاظ توفّرها ورخص سعرها في بلد الإنتاج، كما في الخمر فكان يصنع في المدينة من التمر لتوفّره فيها ويسمى بالنبيذ، ويصنع في الشام من العنب لتوفره فيه ويسمى العصير، كما أشار إليه الحديث السابق.

أمّا أستاذنا المحقق الخوئي فقد بنى على طهارته بدليل أنّه وإن كان فيه مادة الإسكار وهي (آلكل)، لكنّه غير صالح للشرب؛ لأنّه سمّ ومعدٌّ للتداوي به والتعقيم من أية مادة اتخذ. فينصرف عنه لفظ المسكر بنظر العرف، فلا يقال لبائعه: إنّه يبيع المسكر، فلا يشمله دليل نجاسته، وناقش في الموثقة ونحوها مما استدل به على النجاسة بما لا مجال لعرضه.

٤ـ **والفقّاع:** (شراب يُتخذ من الشعير سمّي به لما يعلوه من الزبد)، كما في (لسان العرب)[١]، ويُعرف في عصرنا الحاضر بـ(البيرة). ويستخرج بطريقة خاصة فيها تخمير، ولذا ليس منه ماء الشعير الذي يستعمله المرضى في الطب اليوناني لغسل المجاري البولية؛ لعدم التخمير فيه.

وأُلْحِقَ الفقّاع في أحاديث أهل البيت عليهم السلام بالخمر في الحرمة، فروى الوشاء قال: كتبت إليه ـ يعني الرضا عليه السلام ـ أسأله عن الفقّاع، قال: فكتب: **«حرام، وهو خمر»**.

---

(١) لسان العرب ١٠: ٣٠٤ ـ فَقَعَ.

ونظيره أحاديث أخرى، وفي بعضها: «**هو خمر مجهول، وفيه حد الشارب**»(١).

وفي حديث آخر: «**هي خمرة استصغرها الناس**»(٢). وإنّما استصغروها وجهلوها لضعف الإسكار فيها، وهو العِلّة في حرمتها.

٥ـ **والعصير** بمعنى المعصور، فهو فعيل بمعنى المفعول، ويصدق في اللغة على كل ماء معتصر من أي جسم، سواء في ذلك العنب وغيره، ولذا قال في (المصباح): (عصرت العنب ونحوه عصراً ـ من باب ضرب ـ استخرجت ماءه واعتصرته كذلك، واسم ذلك الماء العصير...)(٣).

وكذا لدى العرف، والتمييز عندهم بالإضافة، فيطلقون عصير العنب، وعصير الرمان، وعصير الجزر ... إلى آخره.

وجاء النص على تحريمه في الأحاديث مطلقاً إذا غَلى أو نَشّ، فروى عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه**»(٤).

والمراد أصابته النار حتى غَلى للتصريح به في الأحاديث الأخرى.

ومنها: حديث حماد عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**لا يحرم العصير حتى يغلي**».

وفي حديثه الآخر: «**فإذا غلى فلا تشربه**». قلت: أي شيء الغليان؟ قال: «**القلب**».

---

(١) انظر: الوسائل ٢٥: ٣٦٠ ـ ٣٦٤، أبواب الأشربة المحرمة، ب٢٧.

(٢) الوسائل ٢٥: ٣٦٥، أبواب الأشربة المحرمة، ب٢٨، ح١.

(٣) المصباح المنير ٢: ٤١٢ ـ عَصَرَ.

(٤) الوسائل ٢٥: ٢٨٢، أبواب الأشربة المحرمة، ب٢، ح١.

وروى ذريح عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**إذا نشّ العصير أو غَلى حرم**»[١].

(والنشيش: صوت غليان الماء)[٢] كما في (المصباح) ويكون في مرحلة سابقة على الغليان.

ومقتضى هذا الإطلاق حرمة كل عصير إذا غلى أو نشّ، خرج عنه ما عدا العنبي والتمري والزبيبي بالإجماع والسيرة القطعيين وبقي الثلاثة تحته، ولذا استدل به بعضهم على حرمة العصير الزبيبي إذا غلى أو نَشّ.

لكن الشيخ البحراني بذل جهداً لإثبات دعوى اختصاص لفظ العصير بالعنبي، فاستشهد بما صرّح به أهل اللغة من إطلاق لفظي النقيع والنبيذ على الشراب المتخذ من الزبيب والتمر ونحوهما مما ليس له ماء في نفسه وإنّما يُنقّع بالماء أو ينبذ أي يترك فيه حتى ينقع ويشتد فيستخرج ما فيه من حلاوة أو حموضة، فيختص العصير بما له ماء في نفسه يستخرج بالعصر كالعنب في محل البحث. وقال: وهذا هو الذي يساعده العرف أيضاً، وهو المستفاد من أخبار أهل العصمة عليهم السلام. واستشهد عليه بصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج السابقة المصرحة بأنّ الخمر من خمس، وخص العصير بما يؤخذ من الكرم، وجعله مقيداً لاطلاق الحديث السابق: «**كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه**»، فيختص بالعصير العنبي[٣].

وأضاف إليه المحقق الهمداني قوله: (ولو سلّم ظهوره في إرادة كل ماء معتصر

---

(١) الوسائل ٢٥: ٢٨٧ ـ ٢٨٨، أبواب الأشربة المحرمة، ب٢، ح١، ٣، ٤.

(٢) المصباح المنير ٢: ٦٠٦ ـ نَشَشَ.

(٣) الحدائق ٥: ١٢٥، وما بعدها.

من جسم على وجه عم الماء النافذ في الزبيب المستخرج بالعصر لتعيّن صرفه إلى العصير المعهود، وإلا للزم تخصيص الأكثر المستهجن...)[١].

٣٢ـ الحلق. التقصير. التقليم. النتف. الجز.

١ـ **فالحلق** في اللغة والعرف: إزالة الشعر، فيقال: حلق رأسه بمعنى أزال شعره، نص عليه في (القاموس)[٢] وغيره[٣].

٢ـ **والتقصير** ضد التطويل، فتقصير الشعر الأخذ من طوله، نص عليه في (المصباح)[٤] وغيره[٥]، فيصير بالأخذ قصيراً.

٣ـ **والتقليم**: القطع، وتقليم الظفر: أخذ ما طال منه، نظير تقليم الأشجار، نص عليه في (المصباح)[٦] وغيره، فهو تقصير للظفر لا محالة، لكنّه خص بلفظ التقليم، كما خصّ أخذ ما طال من الشعر بلفظ التقصير، ولأجله اختلف التعبير عنهما في أحاديث الحج.

فروى معاوية بن عمار عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع فقصّر من شعرك من جوانبه ولحيتك، وخذ من شاربك، وقلّم أظفارك...**»[٧].

---

(١) مصباح الفقيه: ٥٥٤، الطهارة.

(٢) القاموس المحيط: ١١٣١ ـ حَلَقَ.

(٣) الصحاح ٤: ١٤٦٤ ـ حَلَقَ. المصباح المنير ١: ١٤٦ ـ حَلَقَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٥٠٥ ـ قَصَرَ.

(٥) الصحاح ٢: ٧٩٤ ـ قَصَرَ.

(٦) المصباح المنير ٢: ٥١٥ ـ قَلَمَ.

(٧) الوسائل ١٣: ٥٠٦، أبواب التقصير، ب١، ح٤.

لكن الفقهاء كلما أطلقوا التقصير في التحلل من الإحرام أرادوا به الأعم من الظفر أو الشعر، فإذا أزيل كله سمّي حلقاً، ولذا قوبل بينهما في الكتاب والسنّة، قال تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾[(١)].

وروى أبو بصير، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المتمتع أراد أن يقصّر فحلق رأسه، قال عليه السلام: «**عليه دم يهريقه ...**»[(٢)]. من أجل تعيّن التقصير في الإحلال من عمرة التمتع ليحلق في منى عند الإحلال من الإحرام لحجّه.

وجاء الحلق في أحاديث أحكام الأولاد، منها: صحيح أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في المولود: «**يسمّى في اليوم السابع، ويعقّ عنه، ويحلق رأسه...**»[(٣)].

٤ـ **والنتف** في اللغة: النزع، يقال: نتف شعره: أي نزعه من أصوله، نص عليه في (المصباح)[(٤)] وغيره[(٥)]. وبهذا يختلف عن الحلق، ولذا قوبل بينهما في الأحاديث، فروى زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**من نتف إبطه أو قلّم ظفره، أو حلق رأسه ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء...**»[(٦)].

٥ـ **والجزّ** في اللغة بمعنى القطع، نص عليه في (المصباح)[(٧)] وغيره، وإنّما البحث في اختصاصه بقطع الصوف وعدمه، قال في (الصحاح): (يقال: حَلَق معزه،

---

(١) الفتح: ٢٧.

(٢) الوسائل ١٣: ٥١٠، أبواب التقصير، ب٤، ح٣.

(٣) الوسائل ٢١: ٤٢٠، أبواب أحكام الأولاد، ب٤٤، ح١.

(٤) المصباح المنير ٢: ٥٩٢ ـ نَتَفَ.

(٥) المحيط في اللغة ٩: ٤٤٤ ـ نَتَفَ. لسان العرب ١٤: ٣٤ ـ نَتَفَ.

(٦) الوسائل ١٣: ١٦٠، أبواب كفارات الإحرام، ب١٠، ح٦.

(٧) المصباح المنير ١: ٩٩ ـ جَزَزَ.

ولا يقال: جزّه إلاّ في الضأن. قال أبو زيد: عنز محلوقة، وشعر حليق... وحُلاقة المعزى ـ بالضم ـ ما حلق من شعره)[١].

وفسّر في (المصباح)[٢] جزّ الصوف بقطعه، ونسب إلى بعضهم: أنّ الجز بمعنى القطع في الصوف وغيره.

وقال في (لسان العرب): (وجزّ الصوف والشعر والنخل والحشيش يجزّه جزاً... قطعه)[٣].

وعليه يكون الجز والحلق بمعنى واحد، وهو قطع الشعر وإزالته.

لكن الشهيد الثاني فرق بينهما في روضته عندما ذكر الكفارة في جزّ المرأة شعرها كله في المصاب، فقال: (وكذا الإشكال في إلحاق الحلق والإحراق بالجزّ، من مساواته له في المعنى، واختاره في (الدروس)، ومن عدم النص وأصالة البراءة وبطلان القياس...)[٤].

وقال في مسالكه: (... والمفهوم منه جزّ جميعه، والمراد من الجز القص، فلا يُلْحَق به النتف ولا الإحراق ولا القرض بالسنّ، ويحتمل قوياً إلحاق الحلق)[٥].

وهذا مخالف لما ذكره علماء اللغة، ولذا عبّر الجوهري بالحلق في المعز والجز في الضأن، مع أنّ عملية الإزالة فيهما واحدة، وعبّر غيره بالجز فيهما معاً،

---

(١) الصحاح ٤: ١٤٦٤ ـ حَلَقَ.

(٢) المصباح المنير ١: ٩٩ ـ جَزَزَ.

(٣) لسان العرب ٢: ٢٧٣ ـ جَزَزَ.

(٤) شرح اللمعة ١: ٢٦٧.

(٥) المسالك ١٠: ٢٨، مبحث الكفارات.

وإنّما يمتاز النتف عنهما بخصوصية نزع الشعر من أصوله، كما يمتاز التقصير بأخذ ما طال منه بقطعه وقصّه، ولذا يصدق عليه الجز أيضاً فيكون أعم من الحلق لا أنّه مباين له كما يراه الشهيد ليحتاج في إلحاق الحلق بالجز في الحكم إلى دليل. وعلى أية حال فقد ذُكر الجز في الأحاديث.

فروى جابر عن الإمام الباقر عليه السلام: «**أشدّ الجزع الصراخ بالويل والعويل، ولطم الوجه والصدر، وجز الشعر من النواصي**»(١).

وروى حنان بن سدير عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**فإذا خدشت المرأة وجهها أو جزت شعرها، أو نتفته، ففي جز الشعر عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً...**»(٢).

٣٣ـ النهار. اليوم. الليل. الغروب. العِشاء. العشيّ. العشية. الفجر. الصباح. المساء. الضحى. الظهر. العصر.

كثر استعمال هذه الألفاظ في الأحاديث، وأخذت مواقيت لعدة من الأعمال الواجبة والمندوبة والمحرمة والمكروهة.

١ـ **فالنهار** فسّره في (المصباح) بقوله: (والنهار في اللغة: من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وهو مرادف لليوم. وفي حديث: «**إنّما هو بياض النهار، وسواد الليل، ولا واسطة بين الليل والنهار**»، وربمّا توسعت العرب فأطلقت النهار من وقت الإسفار إلى الغروب، وهو في عُرف الناس من طلوع الشمس إلى غروبها)(٣).

---

(١) الوسائل ٣: ٢٧٢، أبواب الدفن، ب٨٣، ح١.

(٢) الوسائل ٢٢: ٤٠٢، أبواب الكفارات، ب٣١، ح١.

(٣) المصباح المنير ٢: ٦٢٧ ـ نَهَرَ.

ومراده بالإسفار وقت انتشار ضياء الفجر واتساع نوره قبل طلوع الشمس.

وقد أرسل صاحب (القاموس) هذه المعاني الثلاثة للنهار، فقال: (والنهار: ضياء ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس، أو من طلوع الشمس إلى غروبها، أو انتشار ضوء البصر وافتراقه)(١).

وجعل في (تاج العروس)(٢) المعنى الأول لأهل الشرع، والثاني الأصل، ونسب الثالث إلى بعضهم.

وفسّر في (لسان العرب)(٣) النهار بالمعنى الأول، ونسب الثاني إلى القيل، والثالث إلى بعضهم.

فاختلفت هذه المعاني في مبدأ النهار، وعمدتها الأولان. وعلى الثاني قيل في المنطق: كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. باعتبار أن طلوع الشمس علة لوجود النهار.

وعليه، فإن قامت قرينة على المراد من مبدئه عند استعماله في الحديث فهو، كما في الصوم نهاراً حيث اعتبر أن يبدأ من طلوع الفجر ﴿**وكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمّ أَتِمّوا الصّيَامَ إلى اللّيْلِ**﴾(٤).

فجميع أحاديث الصوم تحمل على ذلك، مثل حديث ابن بكير، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يحتلم بالنهار في شهر رمضان يتم يومه [صومه] كما هو؟ فقال عليه السلام: «**لا بأس**»(٥).

---

(١) القاموس المحيط : ٦٢٩ ـ نَهَرَ.

(٢) تاج العروس ٣: ٥٩١ ـ نَهَرَ.

(٣) لسان العرب ١٤: ٣٠٣ ـ نَهَرَ.

(٤) البقرة: ١٨٧.

(٥) الوسائل ١٠: ١٠٣، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب٣٥، ح٢.

وإن لم تقم قرينة على المراد من مبدئه لزم تأخير العمل حتى تطلع الشمس، ليحرز المكلف إيقاعه في ظرفه الخاص، وهو النهار، كما في الزيارات النهارية لمراقد الأئمة من أهل البيت عليهم السلام كزيارة الحسين عليه السلام في نهار عرفة. إلاّ أن يفرض كون المطلوب في العمل أن يستوعب النهار كله، ولو بنذر وشبهه فيبتدئ به من الفجر احتياطاً، كما يبتدئ منه في الصوم.

وهنا دعويان لإرادة المعنى الأول من لفظ النهار الوارد في الأحاديث:

إحداهما: أنّه هو المتعارف في عصر المعصومين عليهم السلام، حيث ورد في حديث يحيى بن أكثم أنّه سأل أبا الحسن الأول عليه السلام عن صلاة الفجر: لِمَ يجهر فيها بالقراءة، وهي من صلوات النهار، وإنّما يجهر في صلاة الليل؟ فقال عليه السلام: «**لأنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يغلس بها فقرّبها من الليل**»[1].

لكنّه لا يحصل الجزم بذلك بحيث يحمل لفظ النهار عليه متى ما ورد في الأحاديث. وسبق تصريح صاحب (المصباح) بأنّ النهار (في عرف الناس من طلوع الشمس إلى غروبها)[2].

الثانية: أنّ المشرّع قد استعمل لفظ النهار فيه عند بيان الأحكام وإن لم يكن هو الشائع لدى العرف، ولذا قال الشيخ البهائي: إنّ (النهار حقيقة شرعية فيما بين

---

(١) الوسائل ٦: ٨٤، أبواب قراءة الصلاة ب٢٥، ح٣. وهكذا جاء في الفقيه ١: ٢٠٣. وجاء في العلل ٢: ١٣: «**كان يغلس فيها لقربها بالليل**». لكن الذي نقله الشيخ البهائي في مفتاح الفلاح: ٦، عن الفقيه «**كان يغلس بها فقرآنها من الليل**». أي قرآن صلاة الفجر المذكور في الآية الكريمة. انظر: الفقيه ١: ٣٠٩ ـ ٣١٠/ ٩٢٥.

(٢) المصباح المنير ٢: ٦٢٧ ـ نَهَرَ.

طلوع الفجر وغروب الشمس)[١]. ويؤيده استعمال لفظ النهار فيه في جميع أحاديث الصوم، لكن الجزم بذلك مشكل أيضاً.

ويمكن الاستشهاد لإرادة المعنى الثاني للنهار بأمور:

أحدها: الأحاديث الواردة في اعتبار ألاّ يكون الرمي والذبح في منى ليلاً إلاّ لعذر، كحديث عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا بأس بأن يرمي الخائف بالليل ويضحي وَيفيض بالليل**»[٢]. فاعتبر الشارع وقوعهما نهاراً، وحدّ المبدأ بقوله في حديث أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام: «**رمي الجمار من طلوع الشمس إلى غروبها**»[٣].

وفي حديث إسماعيل بن همام عن الإمام الرضا عليه السلام «**لا ترمِ الجمرة يوم النحر حتى تطلع الشمس**»[٤]. ويدل هذا على استمرار الليل إلى طلوعها.

ثانيها: الأحاديث الواردة في آخر صلاة العشاء، مثل حديث أبي بصير عن الإمام الباقر عليه السلام: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال فيها: «... **وأنت في رخصة إلى نصف الليل، وهو غسق الليل...**»[٥].

ونظيره حديث بكر بن محمد عن الإمام الصادق عليه السلام [٦].

---

(١) مفتاح الفلاح: ٥.

(٢) الوسائل ١٤: ٩٤، أبواب رمي جمرة العقبة، ب١٤، ح١.

(٣) الوسائل ١٤: ٧٠، أبواب رمي جمرة العقبة، ب١٣، ح٦.

(٤) الوسائل ١٤: ٧٠، أبواب رمي جمرة العقبة، ب١٣، ح٧.

(٥) الوسائل ٤: ١٨٥، أبواب المواقيت، ب١٧، ح٧.

(٦) الوسائل ٤: ١٨٥، أبواب المواقيت، ب١٧، ح٦.

والتعبير بالغسق تبعاً للآية: ﴿أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾[١].

وفسّر الغسق في (الصحاح) بأول ظلمة الليل، وقال: (والغاسق: الليل إذا غاب الشفق)[٢]. وجاء مثله في (القاموس)، وقال: (والليل... أغسق: اشتدت ظلمته)[٣]. وقال الراغب في مفرداته: (غسق الليل: شُدّة ظلمته)[٤]. وبه فسّر الآية الكريمة.

وهو المعني في هذه الأحاديث، لتفسيره فيها بنصف الليل، وشدّة ظلمته في منتصفه إنّما تكون في منتصف ما بين غروب الشمس وطلوعها؛ لأنّه نهاية بُعد الشمس عن مكان المصلي وموقفه، فالشمس تَصِل فيه إلى دائرة نصف النهار من تحت الأرض المقابلة لدائرة نِصْفِ النهار من فوقها، فيدل ذلك على امتداد الليل إلى طلوعها.

ثالثها: ما رواه الصدوق تحت عنوان (باب معرفة زوال الليل): أنّه سئل الإمام الصادق عليه السلام: زوال الشمس نعرفه بالنهار كيف لنا بالليل؟ فقال عليه السلام: «**لليل زوال كزوال الشمس**»، قال فبأي شيء نعرفه؟ قال عليه السلام: «**بالنجوم إذا انحدرت**»[٥].

ولا تنحدر النجوم إلى الجهة الأخرى إلاّ عند منتصف ما بين غروب الشمس وطلوعها. قال الشيخ البهائي: (والظاهر أنّه عليه السلام أراد بالنجوم النجوم التي طلعت عند غروب الشمس، كما قاله شيخنا الشهيد رحمه الله والمراد بانحدارها شروعها في الانخفاض)[٦]، عن

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) الصحاح ٤: ١٥٣٧ ـ غَسَقَ.

(٣) القاموس المحيط: ١١٨١ ـ غَسَقَ.

(٤) المفردات: ٣٦٠ ـ غَسَقَ.

(٥) الفقيه ١: ١٤٦.

(٦) مفتاح الفلاح: ٢٣١.

مكان المصلي وموقفه باتجاه المغرب، كانحدار الشمس كذلك عند انتصاف النهار.

٢ـ **واليوم** فسره في (المصباح) بقوله: (اليوم أوله من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس)(١). وهو المعنى الأول للنهار، وسبق قوله عند ذكره: (وهو مرادف لليوم). ولم يذكر المعنيين الآخرين هنا. لكن صاحب (لسان العرب) فسر اليوم بالمعنى الثاني للنهار، واقتصر عليه، فقال: (اليوم معروف مقداره من طلوع الشمس إلى غروبها)(٢)، وهكذا الراغب في مفرداته(٣)، وجمع في (تاج العروس)(٤) بين المعنيين، وجعل الأول تعريفاً شرعياً عند الأكثر، وقوبل اليوم بالليل في الاستعمال، ومنه الآية الكريمة ﴿سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ﴾(٥).

وعليه فيجري فيه ما سبق في النهار، وأنّه عند قيام الدليل على تحديد مبدئه يعمل به، كما في غسل يوم الجمعة، حيث أمر به في عدة من الأحاديث:

منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «**لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنّه سنّة**»(٦).

وروي أيضاً أنّه سأله عليه السلام أيجزي إذا اغتسلت بعد الفجر للجمعة؟ فقال عليه السلام: «**نعم**»(٧). فيدل على ابتداء وقته من الفجر.

---

(١) المصباح المنير ٢: ٦٨٢ ـ يَوَمَ.

(٢) لسان العرب ١٥: ٤٦٦ ـ يَوَمَ.

(٣) المفردات: ٥٥٣ ـ يَوَمَ.

(٤) تاج العروس ٩: ١١٥ ـ يَوَمَ.

(٥) الحاقّة: ٧.

(٦) الوسائل ٣: ٣١٢، أبواب الأغسال المسنونة، ب ٦، ح ٥.

(٧) الوسائل ٣: ٣٢٢، أبواب الأغسال المسنونة، ب ١١، ح ١.

فإن لم يرد لمبدئه تحديد لزم تأخير العمل المطلوب في اليوم حتى تطلع الشمس إحرازاً لوقوعه فيه، إلاّ إذا طلب بنحو يستوعب جميع اليوم، فيبدأ به من الفجر احتياطاً.

ويظهر أثر ذلك في عدة من الأحاديث، منها: الواردة في زيارة الحسين عليه السلام في الأيام المخصوصة، كعرفة وعاشوراء ونحوهما، مثل حديث بشير الدهّان عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**إنّ المؤمن إذا أتى قبر الحسين عليه السلام يوم عرفة ... كتب الله له بكل خطوة حجة بمناسكها ...**»[1]. ولا يحرز المكلف ذلك بالزيارة قبل طلوع الشمس.

٣ـ **والليل** فسّره في (المصباح) بقوله: (الليل معروف والواحدة ليلة... من غروب الشمس إلى طلوع الفجر)[2]. ولم يذكر المعنى العرفي الذي سبق منه في النهار، وبما أنّهما من الضدين اللذين لا يجتمعان، وإنّما يتعاقبان، فيمتد الليل لدى العرف إلى طلوع الشمس، حيث يبتدئ النهار من طلوعها. وعليه فيختلف اللغة والعرف في نهاية الليل كما اختلفا في ابتداء النهار، ولذا جاء في (القاموس): (الليل واللّيلاةُ: من مغرب الشمس إلى طلوع الفجر الصادق أو الشمس...)[3].

وقد أُخذ الليل في الشريعة موضوعاً لعدة من الأحكام، فإن قامت قرينة على تحديد نهايته فهو، كما في الآية الكريمة: ﴿**لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ... سَلاَمٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ**﴾[4]، وإلاّ تعيّن الإتيان بالعمل قبل طلوعه ليحرز المكلف إيقاعه في ظرفه الخاص وهو الليل. ويظهر أثر ذلك في عدة من الموارد.

---

(١) الوسائل ١٤: ٤٥٩ ـ ٤٦٠، أبواب المزار، ب٤٩، ح١.

(٢) المصباح المنير ٢: ٥٦١ ـ لَيَلَ.

(٣) القاموس المحيط: ١٣٦٤ ـ لَيَلَ.

(٤) القدر: ٣ ـ ٥.

منها: آخر الوقت الاختياري لصلاة العشاء، حيث حدّ بنصف الليل في عدة من الأحاديث؛ منها حديثا أبي بصير وبكر بن محمد السابقان. فبناءً على انتهاء الليل بطلوع الفجر يكون العبرة بنصف ما بين غروب الشمس وطلوعه، كما أفتى به أستاذنا المحقق الحكيم. وبناءً على امتداد الليل إلى طلوع الشمس يكون العبرة بنصف ما بين غروب الشمس وطلوعها، كما أفتى به أستاذنا المحقق الخوئي.

ومنها: الإتيان بصلاة الليل والوتر المعروفين، حيث حدًّ مبدأ وقتهما بانتصاف الليل، فروى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا صلّى العشاء آوى إلى فراشه ولم يصل شيئاً حتى ينتصف الليل**»[(١)].

وجاء في حديث الحسين بن علي بن بلال قال: كتبت إليه في وقت صلاة الليل، فكتب: «**عند زوال الليل وهو نصفه أفضل، فإن فات فأوله وآخره جائز**»[(٢)]. والتعبير عن نصف الليل بالزوال كاشف عن كون العبرة بنصف ما بين غروب الشمس وطلوعها كما سبق في حديث الصدوق.

ومنها: الزيارات الليلية لمراقد المعصومين عليهم السلام، كزيارة الحسين عليه السلام ليلة النصف من شعبان، فقد روى زيد الشحّام عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**من زار الحسين عليه السلام ليلة النصف من شعبان غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخّر...**»[(٣)]. فلا يؤخرها الزائر إلى ما بعد طلوع الفجر.

نعم، إذا اعتبر جميع الليل موضوعاً لِحكْمٍ احتاط فيه المكلف إلى طلوع الشمس.

---

(١) الوسائل ٤: ٢٤٨، أبواب المواقيت، ب٤٣، ح١.

(٢) الوسائل ٤: ٢٥٣، أبواب المواقيت، ب٤٤، ح١٣.

(٣) الوسائل ١٤: ٤٦٩، أبواب المزار، ب٥١، ح٥.

وجـاء فـي أحاديـث القسم بين الزوجات اعتبار المبيت عند الزوجة ليلاً، بل جاء في حديث إبراهيم الكرخي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّما عليه أن يبيت عندها في ليلتها، ويظل عندها في صبيحتها...**»(١).

فالـوقت المتخلل ما بين طلوعي الفجر والشمس يكون من النهار على المعنى اللغوي، ومن الليل على المعنى العرفي، حيث لا واسطة بين الليل والنهار، كما سبق التصريح به في (المصباح).

لكـنه قـيل: إنّ اللـيل ينتهي بطلوع الفجر، والنهار يبدأ من طلوع الشمس، وما بـين الطلوعـين لا لـيل ولا نهار، بل واسطة بينهما. واستدل له بروايتين ضعيفتين، فالقول ضعيف، والقائل به قليل، كما أوضحناه في الفقه.

٤ـ **والغـروب** ـ أي غـروب الشـمس ـ فسـره فـي (المصـباح) بقوله: (غربت الشـمس... بعـدت وتـوارت فـي مغيبها)(٢). وعليه، فالغروب لغة يتحقق بسقوط قرص الشمس وغيبته عن الأنظار وإن لم تذهب الحمرة المشرقية.

ونسـب القول بذلك إلى جماعة من فقهائنا، وأنّهم رتّبوا على غيبة القرص أحكام المغـرب وآثـاره، واسـتدلوا علـيه بـبعض الأحاديث، مثل قول الإمام الصادق عليه السلام في حديث عبدالله بن سنان: «**وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها**»(٣).

لكـن هـناك عـدة مـن الأحاديـث دلـت على أنّ الغروب لا يتحقق إلاّ بزوال الحمـرة المشـرقية، مثل حديث بريد بن معاوية عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «اذا

---

(١) الوسائل ٢١: ٣٤٢ ـ ٣٤٣، أبواب القسم والنشوز، ب٥، ح١.

(٢) المصباح المنير ٢: ٤٤٤ ـ غَرَبَ.

(٣) الوسائل ٤: ١٧٨، أبواب المواقيت، ب١٦، ح١٦.

غابـت الحمـرة مـن هـذا الجانب ـ يعني من المشرق ـ فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها»[١]. وهذا هو المشهور بين فقهائنا. وتفصيل البحث في الفقه.

٥ـ **والعشـاء** فسّره فـي (الصحاح) بقوله: (من صلاة المغرب إلى العَتَمة)[٢]. حيث فسّر العَشيّ والعَشيّة بذلك، وقال: (والعِشاء ـ بالكسر والمد ـ مثل العشي)[٣]. وفسّـر العَـتَمة بقـوله: (وقت صلاة العشاء، قال الخليل: العَتَمة هو الثلث الأول من اللـيل بعـد غيـبوبة الشـفق)[٤]. وهـو الحمـرة التـي تُرى في المغرب بعد سقوط القـرص، وتحديده وقت صلاة العشاء بالعتمة لتعيّن توقيتها لدى العامة بذلك، فلا ينافـي مـا صـرّح بـه مـن ابتداء العشاء لغة من صلاة المغرب، وهو الذي نقله في (لسان العرب) عن الأزهري حيث قال: (فإذا غابت الشمس فهو العشاء)[٥].

ونُسـب في (المصباح)[٦] تفسير (الصحاح) للعشاء إلى القيل، واختار في تفسيره أنّه (أول ظـلام اللـيل)[٧]. وهو أخص من تفسير (الصحاح). وأزاد في (القاموس) معنًى ثالثاً، فجمعهـا بقوله: (والعشاء: أول الظلام أو من المغرب إلى العتمة، أو من زوال الشمس إلى طلوع الفجر)[٨]. ونسبه في (لسان العرب)[٩] إلى جماعة.

---

(١) الوسائل ٤: ١٧٢ أبواب المواقيت، ب١٦، ح١.

(٢) الصحاح ٦: ٢٤٢٦ ـ عَشيَ.

(٣) الصحاح ٦: ٢٤٢٦ ـ عَشيَ.

(٤) الصحاح ٥: ١٩٧٩ ـ عَتَمَ.

(٥) لسان العرب ٩: ٢٢٨ ـ عَشِيَ.

(٦) المصباح المنير ٢: ٤١٢ ـ عَشِيَ.

(٧) المصباح المنير ٢: ٤١٢ ـ عَشِيَ.

(٨) القاموس المحيط: ١٦٩١ ـ عَشِيَ.

(٩) لسان العرب ٩: ٢٢٨ ـ عَشِيَ.

والمعنى الثالث لم نجده في استعمال العرف، والأول هو الشائع بينهم، فلا يطلقون لفظ العشاء إلاّ بعد الظلام ويقابلون بينه وبين المغرب فيرونهما متعاقبين لا يجتمعان في وقت واحد.

وعلى أية حال ففي أحاديث أهل البيت عليهم السلام كفاية في دخول وقت صلاتي المغرب والعشاء بغروب الشمس، وإنّما يُعتبر الترتيب بينهما بتقديم المغرب، ولذا اشتهر بين الفقهاء أنّ أول وقت العشاء إذا مضى من غروب الشمس قدر ثلاث ركعات اعتماداً على تلك الأحاديث.

فروى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «... **وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة**»(١).

وروى عبيد بن زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلاّ أنّ هذه قبل هذه**»(٢). وتفصيل البحث في الفقه.

٦، ٧ـ **والعشي والعشية** معناهما واحد، وإنّما يختلفان في التذكير والتأنيث. ونقل في (المصباح) عن بعضهم: أنّ (العشية واحدة، جمعها عَشِيّ)(٣). كما نقل في معناها أقوالاً أربعة:

أحدها: من صلاة المغرب إلى العتمة. واختاره صاحب (الصحاح) كما سبق.

ثانيها: آخر النهار، واختاره صاحب (القاموس) واقتصر عليه.

---

(١) الوسائل ٤: ١٨٣ ـ ١٨٤، أبواب المواقيت، ب١٧، ح١.

(٢) الوسائل ٤: ١٨٦، أبواب المواقيت، ب١٧، ح١١.

(٣) المصباح المنير ٢: ٤١٢ ـ عَشِيَ.

ثالـثها: مـا بـين زوال الشـمس إلى غروبها. وقال: (ومنه يقال للظهر والعصر: صلاتا العَشيّ). ونقله في (لسان العرب) عن الأزهري.

رابعها: من زوال الشمس إلى الصباح. وعدّه في (لسان العرب) قولاً.

وعليه، فمعنى العشي والعشية عند إطلاقهما يتردد بين هذه المعاني الأربعة إلاّ إذا قامت قرينة على إرادة بعضها بالخصوص، أو على عدم إرادة واحد منها فيتردد بين الباقي وإن كان المعنى الرابع بعيداً عن الاستعمال العرفي. وعليه لابد للفقيه من النظـر فـي كـل حديث استعمل فيه أحد اللفظين ليرى ما هو المستفاد منه. وإليك أنموذجاً من ذلك.

فـروى أبو البختري عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام: «**أنّ الحسين بن علي** عليه السلام **كان يزور قبر الحسن بن علي** عليه السلام **كل عشية جمعة**»(١).

والمحتملات فيه ثلاثة:

أحدها: صدور الزيارة ليلة الجمعة ما بين المغرب والعتمة.

ثانيها: صدورها نهار الجمعة ما بين الزوال والغروب.

ثالثها: صدورها آخر نهار الجمعة قبل المغرب.

أمـا الاحـتمال الرابع فموهون، أولاً: لكونه غير معروف في اللغة، وإنّما حكي قولاً مضافاً إلى بُعدِه عن الاستعمال العرفي.

وثانـياً: أنّ العشـية قـد أضـيفت إلـى الجمعـة، فلو أريد بها ما بين زوال يوم الخمـيس وصـباح يـوم الجمعـة لا تصـح إلا بالعناية والتغليب؛ لأنّ ما بين الزوال

---

(١) الوسائل ١٤: ٤٠٨، أبواب المزار، ب٣٦، ح١.

والغـروب مـن يـوم الخمـيس لا صِـلَةَ له بالجمعة. ولو أريد بها ما بين زوال يوم الجمعـة وصـباح يـوم السبت فكذلك؛ لعدم الصلة بين الجمعة وليلة السبت، ولذا أضـيفت إلـيه لا إلـيها، وألحقـت به لا بها، فإنّ كل ليلة تلحق باليوم الذي يليها لا بالـيوم الـذي تلـيه، فليالـي الأشهر العربية والإسلامية قبل أيامها بسبب الأهلّة التي جعلت ﴿مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾(١). وصرح به في بعض الأحاديث.

فـروى عمر بن يزيد، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ المغيريّة يزعمون أنّ هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلة، فقال عليه السلام: **«كذبوا، هذا اليوم للّيلة الماضية، إنّ أهل بطن نخلة حيث رأوا الهلال قالوا: قد دخل الشهر الحرام»**(٢).

وروى علـي بن أسباط مرسلاً عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قلت له: إنّ الله يـبدأ بالنظر إلى زوار الحسين عليه السلام عشية عرفة قبل نظره إلى أهل الموقف؟ فقال عليه السلام: **«نعم...»**(٣).

والمحتمل فيه معنيان:

أحدهما: ما بين الزوال والغروب من يوم عرفة.

ثانيهما: آخر نهار ذلك اليوم. والأول أقرب؛ لأنّه بأجمعه وقت الوقوف.

ومـثله ما جاء في كتب الأدعية والزيارات: من أنّ الإمام الحسين عليه السلام خرج عشية عرفة ودعا بدعائه المعروف في الموقف. هذا بناء على إرادة عشية يوم عرفة.

أمـا لـو أريد به عشية وقت الموقف تعيّن إرادة الثاني، فإنّ وقته ما بين الزوال

---

(١) البقرة: ١٨٩.

(٢) الوسائل ١٠: ٢٨٠، أبواب أحكام رمضان، ب٨، ح٧.

(٣) الوسائل ١٤: ٤٦٢، أبواب المزار، ب٤٩، ح٥.

والغروب، فتختص عشيته ببعضه لا محالة فينحصر في آخر النهار.

ويـؤكده ما جاء في بعض تلك الكتب: من أنّ الإمام الحسين عليه السلام بعد أن بلغ إلى قـوله: «**يـا ربٍّ**»، فـي آخـر الـدعاء اجـتهد في تكرارها وغربت الشمس. بل جاء في بعضها الآخر تصريح بذلك حيث قال: (خرج عليه السلام عشية عرفة يعني آخر نهارها).

وروى عـبدالله بـن سـنان قـال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «**إذا كانت عشية الخميس وليلة الجمعـة نزلت ملائكة من السماء ومعها أقلام الذهب وصحف الفضة لا يكتبون عشية الخميس وليلة الجمعة ويوم الجمعة إلى أن تغيب الشمس إلا الصلاة على النبي وآله** صلى الله عليه وآله»(١).

والمحتمل فيه معنيان أيضاً:

أحدهما: ما بين زوال يوم الخميس وغروبه.

ثانيهما: آخر نهاره.

وأمـا المعنـيان الآخران فيدفعهما العطف بليلة الجمعة مرتين، فإنّ الظاهر منه المغايـرة، لا عطـف العام على الخاص أو بالعكس. مضافاً لما سبق من لحوق ليلة الجمعـة بها لا بالخميس فلا تكون عشيته، وأنّ المعنى الرابع غير معروف في اللغة وبعيد عن استعمال العرف.

٨ ـ **والفجـر** فسّره فـي (المصباح) بقوله: (والفجر اثنان، الأول: الكاذب، وهو المسـتطيل، ويـبدو أسـود معترضاً. والثاني: الصادق، وهو المستطير، ويبدو ساطعاً يملأ الأفق ببياضه وهو عمود الصبح، ويطلع بعدما يغيب الأول)(٢). ووصف الأول بالسواد نسبة إلى الثاني الساطع.

---

(١) الوسائل ٧: ٣٨٦، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، ب٤٣، ح١.

(٢) المصباح المنير ٢: ٤٦٢ ـ فَجَرَ.

وأجمع فقهاؤنا على ذلك، وجاءت به أحاديث أهل البيت عليهم السلام، منها: حديث علي بن مهزيار عن الإمام الجواد عليه السلام قال: «... **الفجر ـ يرحمك الله ـ هو الخيط الأبيض المعترض، وليس هو الأبيض صُعُداً، فلا تصلّ في سفر ولا حضر حتى تبيّنه...**»[١].

وأصل الفجر: هو الشق، فيقال: فجّر الرجل القناة: أي شقّها. فالشمس عندما تتوجه إلى الأفق يشق نورها سواد الليل فيسمى فجراً، ولذا قال في (الصحاح): (والفجر في آخر الليل كالشفق في أوّله)[٢]. فكما أنّ حمرة الشفق من بقايا ضوء الشمس، فبياض الفجر من مبادئ نورها.

٩ـ **والصباح** فسّره في (المصباح) بقوله: (الصبح الفجر، والصباح مثله: وهو أول النهار، والصباح أيضاً خلاف المساء)[٣]. ويحتمل أن يريد بقوله: (أول النهار)، التنبيه على ابتداء النهار من الفجر لا من طلوع الشمس، كما سبق تصريحه به.

كما يحتمل أن يريد به بيان معنى ثالث للصباح، حيث جاء في (القاموس): (الصبح: الفجر أو أول النهار، وجمعه أصباح، وهو الصبيحة والصباح...)[٤]. فإنّه وإن اقتصر على معنيين لكنّه جعل (أول النهار) أحدهما، وأضاف المعنى الثالث في باب (الواو) فقال: (والمساء والإمساء ضد الصباح والإصباح...)[٥]. وأثبت في (لسان العرب)[٦] هذه المعاني الثلاثة.

---

(١) الوسائل ٤: ٢١٠ ـ ٢١١، أبواب المواقيت، ب٢٧، ح٤.

(٢) الصحاح ٢: ٧٧٨ ـ فَجَرَ.

(٣) المصباح المنير ١: ٣٣١ ـ صَبَحَ.

(٤) القاموس المحيط: ٢٩١ ـ صَبَحَ.

(٥) القاموس المحيط: ١٧٢٠ ـ مَسِيَ.

(٦) لسان العرب ١٣: ١١٠ ـ مَسِيَ.

أما الأول: وهو الفجر، فسبق البحث عنه.

وأما الثاني: وهو أول النهار فيتوقف على معرفة المراد من النهار، وسبق استعماله في معانٍ ثلاثة:

أحدها: ما بين طلوع الفجر والغروب.

ثانيها: ما بين الإسفار والغروب.

ثالثها: ما بين طلوع الشمس وغروبها.

والأول غير مراد؛ لعدم الحاجة لوضع لفظ الصباح لأول النهار بمعنى طلوع الفجر بعدما وضع للفجر نفسه. وعليه فيتردد بين المعنيين الآخرين.

قال الراغب في مفرداته: (الصبح والصباح أول النهار: وهو وقت ما احمرّ الأفق بحاجب الشمس)(١). وهو المعروف لدى العرف.

وأما الثالث: وهو نقيض المساء، فيتوقف على معرفة المساء، وقد ذكر له أئمة اللغة معنيين:

أحدهما: أنّه خلاف الصباح ونقيضه كما في (الصحاح) و(المصباح) و(القاموس) وغيرها، وبما أنّ الصباح يُطلق على الفجر نفسه وعلى أول النهار المردد بين أول الإسفار، وأول طلوع الشمس، فلا بد وأن يراد بالمساء أول ظلمة الليل أو أول اتساعها في الأفق، من أجل المقابلة بينهما، ولذا نقل في (لسان العرب) عن سيبويه أنّه قال: (قالوا: الصباح والمساء، كما قالوا البياض والسواد)(٢).

---

(١) المفردات: ٢٧٣ ـ صَبَحَ.

(٢) لسان العرب ١٣: ١١٠ ـ مَسِيَ.

وعلّق الشيخ الطوسي على الآية الكريمة: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾[١] بقوله: (فالإمساء: الدخول في المساء، والمساء: مجيء الظلام بالليل، والإصباح نقيضه: وهو الدخول في الصباح، وهو مجيء ضوء النهار)[٢].

ثانيهما: أنّه ما بين الزوال والغروب. صرّح به في (لسان العرب)[٣] و(تاج العروس)[٤]، ونقله في (المصباح)[٥] عن ابن القوطية، وبما أنّه ضد الصباح فلا بد وأن يراد بالصباح من أول ضوء النهار إلى الزوال بمقتضى المقابلة بينهما، فيكون النصف الأول من النهار صباحاً، والنصف الثاني منه مساءً.

ونقل في (المصباح) عن ابن الجواليقي معنى آخر للصباح والمساء، فقال: (الصباح عند العرب من نصف الليل الآخر إلى الزوال، ثم المساء إلى آخر نصف الليل الأول)[٦]. ونقله في (لسان العرب)[٧] و(تاج العروس)[٨] عن بعضهم.

وحيث كان للصباح والمساء عدة معانٍ فلا بد في تعيين المراد منها إلى التماس قرينة عليه. ويظهر أثر ذلك في مجموعة كبيرة من الأحاديث التي أُمِرَ فيها بأدعية وأعمال عند الصباح والمساء، وفي كتب الأدعية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام الكمّ الكثير من الأدعية

---

(١) الروم: ١٧.
(٢) التبيان ٨: ٢٣٧.
(٣) لسان العرب ١٣: ١١٠ ـ مَسِيَ.
(٤) تاج العروس ١٠: ٣٤٢ ـ مَسِيَ.
(٥) المصباح المنير ٢: ٥٧٤ ـ مَسِيَ.
(٦) المصباح المنير: ٣٣١ ـ صَبَحَ.
(٧) لسان العرب ٧: ١١٠ ـ مَسِيَ.
(٨) تاج العروس ١٠: ٣٤٢ ـ مَسِيَ.

تحت عنواني أدعية الصباح والمساء . مثل الدعاء السادس للصحيفة السجادية الشريفة، حيث ورد في عنوانه: (وكان من دعائه عليه السلام عند الصباح والمساء). فإن قامت قرينة على المراد فهو، وإلاّ تعيّن الإتيان بها في القدر المتيقن منهما.

وقد استعمل لفظ الصبح في الفجر في عدة من الأحاديث، مثل حديث علي بن عطية عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «**الصبح هو الذي إذا رأيته كان معترضاً كأنه بياض نهر سوراء**»(١).

وأخذ الإصباح جنباً موضوعاً للحكم في عدة من الأحاديث الواردة في الصوم، وأريد به كون الصائم جنباً عند طلوع الفجر، الذي هو مبدأ الصوم، مثل حديث معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يجنب في أول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان؟ قال عليه السلام: «**ليس عليه شيء**». قلت: فإنّه استيقظ ثم نام حتى أصبح؟ قال عليه السلام: «**فليقض ذلك اليوم عقوبة**»(٢).

وَصرَّحَ في عدة من الأحاديث بطلوع الفجر بدلاً من الإصباح.

وأخذ الإصباح شرطاً في صحة رمي الجمار في منى، فروى عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال فيمن فاته الرمي في اليوم الأول: «**يرمي إذا أصبح مرتين: مرةً لما فاته، والأخرى ليومه الذي يصبح فيه...**»(٣). ويراد به طلوع الشمس لعدة من الأحاديث التي سبق في موضوع (النهار: اليوم... إلى آخره) الإشارة إلى بعضها.

١٠ـ **والمساء** ظهر معناه في البحث السابق عن الصباح.

---

(١) الوسائل ٤: ٢١٠، أبواب المواقيت، ب٢٧، ح٢.

(٢) الوسائل ١٠: ٦١، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب١٥، ح١.

(٣) الوسائل ١٤: ٧٣ ـ ٧٤، أبواب رمي جمرة العقبة، ب١٥، ح١.

١١ـ **والضحى** فسّره في (الصحاح) بقوله: (ضحوة النهار بعد طلوع الشمس، ثم بعده الضُحى: وهي حين تشرق الشمس ـ مقصورة ـ تؤنّث وتذكّر... ثم بعده الضَحاء ممدود مذكّر، وهو عند ارتفاع النهار الأعلى...)(١). ومراده بـ (حين تشرق الشمس) ما ذكره في (لسان العرب) بقوله: (حين تطلع الشمس فيصفو ضوؤها)(٢). وهذا القيد هو الفارق بين الضحوة والضحى.

وإنّما سمّي ما يُذبح يوم العيد من شاة ونحوها أضحيّة؛ لأنّها تذبح (وقت الضحى، هذا أصله، ثم كثر حتى قيل: ضحّي في أي وقت كان من أيام التشريق، ويتعدى بالحرف فيقال: ضحّيت بشاة)(٣). ويُطلق عليها أيضاً أضحاة وجمعها أضحى، كأرطاة وأرطى، وإليها نُسب العيد الذي تذبح فيه، فسمي بـ (عيد الأضحى)، نص عليه صاحب (المصباح) وغيره(٤).

وقد نهي في الأحاديث عن الإتيان بصلاة الضحى، فروى زرارة عن الصادقَين عليهما السلام: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «... **إنّ الصلاة بالليل في شهر رمضان من النافلة في جماعة بدعة، وصلاة الضحى بدعة، ألا فلا تجمعوا ليلاً في شهر رمضان لصلاة الليل، ولا تصلّوا صلاة الضحى...**»(٥).

وصرّح الشيخ البحراني باتفاق فقهاء الإمامية على تحريم صلاة الضحى، وأنّها

---

(١) الصحاح ٦: ٢٤٠٦ ـ ضَحَوَ.

(٢) لسان العرب ٨: ٢٨ ـ ضَحَوَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٣٥٨ ـ ضَحَوَ.

(٤) كتاب العين ٣: ٢٦٦ ـ ضَحَوَ. الصحاح ٦: ٢٤٠٧ ـ ضَحَوَ. لسان العرب ٨: ٢٩ ـ ضَحَوَ.

(٥) الوسائل ٨: ٤٥، أبواب نافلة شهر رمضان، ب١٠، ح١.

بدعـة. ونقلـه عن الشيخ الطوسي في (الخلاف)[١]، والعلامة في (المنتهى)[٢]، كما نقل عنه فيه قوله: (وصلاة الضحى عند العامة أقلها ركعتان، وأكثرها ثمان ركعات، وفعلها وقت اشتداد الحر)[٣].

فالإتـيان بهذه النافلة بعنوان صلاة الضحى بدعة محرمة، حيث لم تُشرَع نافلة فـي هـذا الوقت بالخصوص، فالبدعية نشأت من هذه الجهة، ولذا لو أتى المكلف بصـلاة الـنافلة المطلقـة في هذا الوقت لا بعنوان صلاة الضحى المقيدة به لم تكن بدعة، ولا يشملها دليل تحريم صلاة الضحى.

نعم، ورد النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس: «**...فإنّ الشمس إذا طلعت تطلع على قـرن شـيطان فأمرني ربّي عزوجل أن أصلي قبل طلوع الشمس**»[٤]، وحمل على الكراهة، ولذا عدّه السيد الطباطبائي في جملة الأوقات التي يكره فيها الإتيان بالنوافل المبتدأة[٥].

١٢ـ **والظهـر** فسـره فـي (الصحاح) بقوله: (والظُهر ـ بالضم ـ بعد الزوال، ومنه صـلاة الظهر)[٦] أي يتحقق عند زوال الشمس، ولذا فسرّه في (القاموس) بـ (ساعة الـزوال)[٧] أي سـاعة انتصاف النهار، وهو معنى تفسيره لزوال الشمس بميلها عن كـبد السـماء، أي وسـطها. وعليه رسم الفلكيون خط نصف النهار، المسمى بخط

(١) الخلاف ١: ٥٤٣ ـ ٥٤٤.
(٢) المنتهى ٤: ٢٩ ، ٣٢.
(٣) الحدائق ٦: ٧٧ ـ ٨٠.
(٤) الفقيه ١: ١٣٨.
(٥) العروة الوثقى ١: ٣٩٧، فصل أوقات الرواتب.
(٦) الصحاح ٢: ٧٣١ ـ ظَهَرَ.
(٧) الصحاح ٢: ٧٤٩ ـ عَصَرَ.

الزوال، حيث يعرف بميل الشمس عنه. وهو معنى الدلوك، قال في (المصباح): (ودلكت الشمس والنجوم دلوكاً من باب قعد زالت عن الاستواء...)[١].

١٣ـ **والعصر** فسّره في (الصحاح) بعدة معانٍ، منها: (الغداة، والعشي). وقال: (ومنه سميت صلاة العصر)[٢]. أي من أجل إطلاق لفظ العصر على العشي.

وهذا لا يتم على تفسيره للعشي في مادته بقوله: (من صلاة المغرب إلى العتمة)[٣]. وإنّما يتم على تفسير العشي بما بين الزوال إلى الغروب أو آخر النهار، كما سبق، والأخير هو مراده هنا، حيث استشهد بقول الشاعر: (وأمطُلُه العصرين...)، وعلّق عليه بقوله: (يقول: إذا جاءني أول النهار وعَدْتُه آخره). وشاع لدى اللغويين تفسير العصر بالعشي، وقيّده في (القاموس) بقوله: (إلى احمرار الشمس)[٤].

وجاء في الأحاديث: أنّ ما بين الزوال والغروب وقت لصلاتي الظهر والعصر معاً وإن لزم الترتيب بينهما بتقديم الظهر فتختص من أول الوقت بمقدار أدائها، كما تختص العصر من آخره كذلك.

فروى [عبيد بن] زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر، فقال عليه السلام: «**إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً، إلاّ أنّ هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس**»[٥].

---

(١) القاموس المحيط: ٥٥٧ ـ ظَهَرَ.

(٢) المصباح المنير ١: ١٩٩ ـ دَلَكَ.

(٣) الصحاح ٦: ٢٤٢٦ ـ عَشِيَ.

(٤) القاموس المحيط: ٥٦٦ ـ عَصَرَ.

(٥) الكافي ٣: ٢٧٦/ ٥، باب وقت الظهر والعصر. الاستبصار ١: ٢٤٦/ ٨٨١. التهذيب ٢: ٢٥/ ٧٣. الوسائل ٤: ١٢٦، أبواب المواقيت، ب ٤، ح ٥.

المحتويات

قواعد الحديث

آية الله

السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

حققه وعلق عليه

السيد محمد رضا السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

طبعة مزيدة ومحققة

المؤسسة الإسلامية
للبحوث والمعلومات

الجزء الثالث

قواعد الحديث

الجزء الثاني

المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات

٤١

قواعد الحديث

تأليف

آية الله السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

حققه وعلق عليه

السيد محمد رضا السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

طبعة مزيدة ومحققة

الجزء الثالث

هوية الكتاب

اسم الكتاب .... قواعد الحديث ج٣

تأليف .... آية الله السيد محيي الدين الموسوي الغريفي

تحقيق .... السيد محمد رضا الغريفي

الناشر .... مؤسسة السيدة المعصومة (ع)

الإخراج الفني .... المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات

المطبعة .... ثامن الحجج

الطبعة .... الخامسة

سنة الطبع .... ١٤٢٩هـ. ق / ٢٠٠٨م

الكمية ٢٠٠٠

شابك المجموعة: ١ - ٠٧٤ - ٩٨٤ - ٩٦٤ - ٩٧٨

شابك ج٣: ٢ - ٠٧٧ - ٩٨٤ - ٩٦٤ - ٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

المبحث الثاني عشر:

ألفاظ المقادير الشرعية

ألفاظ المقادير الشرعية

تمهيد

إنّ ألفـاظ المقاديـر الشـرعية وردت في الأحاديث، فالبحث عنها جزء من البحث السـابق، غيـر أنّ الضـرورة دعت إلى زيادة التحقيق فيها، والمقارنة بين ما ذكره الفقهاء ومـا أقـرّه خبراء الآثار الجُدد على ضوء الاكتشافات الحديثة للدنانير والدراهم القديمة، والصنجات التي وزنت بها، ولذا أفردنا البحث عنها في هذه الصفحات.

مبدأ سك النقود الإسلامية

وقبل الدخول في البحث ينبغي التنبيه على تاريخ ومبدأ سَكّ الدراهم والدنانير الإسـلامية، فلـم يحدث السك في عصر النبي صلى الله عليه وآله، وإنّما كان التعامل فيه وما قبله بالدراهم والدنانير المسكوكة في المملكتين القيصرية والكسروية.

و(إنّ أول مـن أمـر بضرب السكة الإسلامية هو الخليفة علي عليه السلام بالبصرة سنة (٤٠) مـن الهجـرة الموافقة لسنة (٦٦٠) مسيحية، ثم أكمل الأمر عبدالملك الخليفة سنة (٧٦) من الهجرة الموافقة لسنة (٦٩٥) مسيحية)[١].

---

(١) جاء ذلك ملخصاً ومعرباً عن دائرة المعارف البريطانية: ٩٠٤، الطبعة ٢٣، كما في أعيان الشيعة ٣: ٥٩٩. نقلاً عن رسالة غاية التعديل في الأوزان والمكاييل، وعن مؤلفها الشيخ الكابلي مشافهة.

وقـال الحسـيني خبيـر الآثار: (إنّ أول ما ظهرت الألقاب على الدراهم الفضية المضروبة على الطراز الساساني كان زمن الإمام علي بن أبي طالب عليه‌السلام على النقد الفضـي المضروب بالري من قِبَل واليه يزيد بن قيس الحمداني سنة (٣٧هـ) وعليه لقب: الإمام علي ولي الله)(١). وجاء نظيره في مجلة (المقتطف) (٢).

وهذا دليل على قدم هذا اللقب الشريف الذي اتخذه الشيعة شعاراً لهم في الأذان.

وادّعـى بعـض المؤرخـين أنّ الدراهم ضُربت من قبل بعض الخلفاء الآخرين قبل الإمام علي عليه‌السلام، كما ضُربت في خلافته.

وأخبـر بعض خبراء المسكوكات أنّه وجد في فرنسا بعض الدراهم المضروبة فـي عهـد الإمـام علي عليه‌السلام، وأنّ السبب في عدم وصولها إلينا أنّ معاوية عمد إلى إتلافها لئلاّ يبقى ذكر للإمام علي عليه‌السلام.

ويشـهد بـه حال معاوية وإصراره على التجاهر بعداء الإمام عليه‌السلام، وإدامة سبه، وستر فضائله.

وهذا التغيير للعملة موجود في أغلب الأمراء المعادين لمن سبقهم. ومن ذلك مـا فعلـه الحجّـاج لمّا قدم العراق حيث أمر بتغيير الدراهم التي ضربها مصعب بن الزبير، وقال: ما ينبغي أن نترك من سنته شيئاً(٣).

وعلـى الـرغم من وجود السكة الإسلامية قبل خلافة عبدالملك بن مروان لكنّه لم

---

(١) تطور النقود العربية الإسلامية: ٥١.

(٢) انظـر: مجلـة المقـتطف/ الجـزء الأول مـن المجلـد ٤٩: ٥٨، كمـا فـي تعليقة رسـالة الـنقود الإسلامية [المقريزي]: ٦٣.

(٣) النقود الإسلامية (المقريزي): ١٠.

يمنع من التعامل بغيرها حتى حدث النزاع بينه وبين ملك الروم في القصة المشهورة، فاستشار الإمام محمد الباقر عليه السلام فيها، فأمره بضرب الدنانير والدراهم على نطاق واسع والمنع من التعامل بغيرها، وقال في ضمن تعليمه: «**وتصبّ صنجات من قوارير لا تستحيل إلى زيادة ولا نقصان، فتضرب الدراهم على وزن عشرة، والدنانير على وزن سبعة مثاقيل...**». فَامْتَثَلَ عبدالملك ذلك، ونجحت العملية[١].

ونعود بعد هذا التمهيد إلى البحث عن ألفاظ المقادير، وهي:

٣٤ـ الدينار. المثقال. الدرهم.

١ ، ٢ـ فالدينار والمثقال نبحث عنهما في جهات:

الأولى: أنّ الدينار الشرعي هو المثقال الشرعي من الذهب المسكوك لا غير، فهما مترادفان، نص على ذلك جماعة من اللغويين منهم صاحبا (المصباح)[٢] و(مجمع البحرين)[٣].

وقال ابن الأثير في (النهاية): (المثقال في الأصل: مقدار من الوزن... والناس يطلقونه في العرف على الدينار خاصة)[٤].

وصرح به جمع من الفقهاء منهم: الشيخ المجلسي قائلاً: (الدينار والمثقال

(١) حياة الحيوان ١: ٦٢ ـ ٦٤. أعيان الشيعة ٤: ٥١٠ وما بعدها. نقلاه عن كتاب (المحاسن والمساوئ) لإبراهيم بن محمد البيهقي. ونص في (الأعيان) على أنّ القصة في الجزء الثاني من المحاسن.

(٢) المصباح المنير ١: ٢٠٠ ـ ٢٠١ ـ دنَر.

(٣) مجمع البحرين ٣: ٣٠٣ ـ ٣٠٤ ـ دَنَر.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٢١٧.

الشرعي متحدان، وهذا لا شك فيه)[١]. والشيخ كاشف الغطاء الكبير[٢]، والسيد الأمين[٣]، وغيرهم.

وأقره خبراء الآثار الجدد، منهم النقشبندي[٤].

ولذا ورد التعبير في الأخبار الواردة في باب الزكاة بالدينار تارة وبالمثقال أخرى، كما سيأتي.

الثانية: أنّ الدينار الشرعي لم يتغير عمّا كان عليه في عهد النبي صلى الله عليه وآله باتفاق علماء المسلمين، كما صرّح به المجلسي مستدلاً عليه بقوله: (لأنّ الأصل عدم التغيّر ما لم يثبت خلافه، وأيضاً لو كان لنُقل إلينا؛ لعموم البلوى، ولم ينقل إلينا، مع أنّه اتفق علماء الخاصة والعامة على عدمه. قال الرافعي في (شرح الوجيز): المثاقيل لم تختلف في جاهلية ولا إسلام، وكذا غيره من علمائهم...)[٥].

ونص عليه الشيخ البحراني أيضاً، ونقله عن العلامة في (النهاية)[٦]، وقال: (صرّح بذلك جملة من علماء الطرفين)[٧].

وقال السيد الأمين: (حكى عليه غير واحد الإجماع، واتفق عليه العامة والخاصة)[٨].

---

(١) ميزان المقادير: ٤.

(٢) كشف الغطاء ٤: ١٦١ مبحث زكاة النقدين، ورسالة التحقيق والتنقير: ٢.

(٣) الدرة البهية: ٦.

(٤) الدرهم الإسلامي ١: ٥.

(٥) ميزان المقادير: ٣.

(٦) نهاية الإحكام ٢: ٢٤٠.

(٧) الحدائق الناضرة ١٢: ٨٩ ـ ٩٠.

(٨) الدرة البهية: ١٠.

وأقره خبراء الآثار الجدد، قال النقشبندي: (يزن الدينار مثقالاً من الذهب... ولم يتغير وزنه في جاهلية ولا إسلام، فالدينار الذي ضربه عبدالملك بن مروان بطرازه البيزنطي سنة (٧٦هـ)، والذي ضربه بطرازه الإسلامي الخاص لا يختلفان في الوزن عمّا كان يرد الحجاز من الدنانير البيزنطية قبل الإسلام أو بعده، وهذا مجمع عليه)(١). نقل ذلك عن المؤرخين.

الثالثة: أنّ وزن الدينار الشرعي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي المعروف باتفاق الفقهاء، ونفى عنه المجلسي الشك، وصرّح باتفاق الخاصة والعامة عليه، وقال: سمعت من الوالد العلامة [المجلسي الأول] أنّه قال: (رأيت كثيراً من الدنانير العتيقة كالرضوية وغيرها بهذا الوزن)، فيكون المثقال الصيرفي مثقالاً وثلثاً شرعياً(٢).

ونص على ذلك جماعة من الفقهاء:

منهم: الشيخ كاشف الغطاء الكبير، حيث قال: (وأما المثقال فهو شرعي وصيرفي، فالشرعي هو الذهب العتيق الصنمي الذي يسمى اليوم أبو لعيبة... والصيرفي المعروف بين العجم والعرب مثقال شرعي وثلثه، والمثقال الشرعي ثلاثة أرباعه)(٣).

ومنهم: الشيخ الطريحي في مجمعه، وقال: (عرف بذلك بالاعتبار الصحيح)(٤).

---

(١) الدينار الإسلامي ١: ١٢.

(٢) ميزان المقادير: ٣ ـ ٤.

(٣) التحقيق والتنقير: ٢ ـ ٣.

(٤) نسب بعضهم كون المثقال الشرعي هو الذهب الصنمي، وأنّه ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي إلى ابن الأثير في نهايته، لكنّي لم أجده فيها، وإنّما ورد في (مجمع البحرين)، وفيه إيهام كونه من كلام ابن الأثير، والظاهر أنّه منشأ توهم ذلك البعض، والصحيح أنّه من كلام الطريحي، والإيهام يزول بأدنى نظر. مجمع البحرين ١: ٣١٦.

ومنهم: النراقي، فإنّه بعد أن نقل عن جماعة من الفقهاء أنّ وزن الدينار الشرعي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي، قال: (ويثبته إطلاق الدينار عرفاً على الدينارين المعمولين في بلاد الإفرنج، المسميين بـ (دوبتي) و (باج أغلو)، وكل منهما ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي، وهما المرادان بالذهب الصنمي، حيث إنّ فيهما شكلَ صنم، فالأول يكون الشكل في طرفيه، والثاني في أحدهما).

وقال: (ثم إنّ المثقال الصيرفي ـ على ما اعتبرناه مراراً ووزناه وأمرنا جمعاً من المدققين باعتباره ـ يساوي تقريباً ثلاث وتسعين حبة من حبات الشعير المتوسطات، فيكون الدينار على ذلك سبعين حبة تقريباً، وهو يطابق حبات الذهب الصنمي المذكور، فإنّا وَزَنّاه مراراً فكان سبعين حبة)[١].

وصرّح الشيخ الجواهري بأنّ المثقال الشرعي يزن (٦٨) حبة شعير و(٤/٧) الحبة، وقال: (كما هو واضح بأدنى تأمل)[٢].

كما صرّح به سيدنا الغريفي[٣]، والشيخ المجلسي، لكنّه قال بعده: إنّ الشعيرات مختلفة في البلدان (بحد لا ينضبط التقدير بالنسبة إليه، فَقَد وَزَنّا بعض الشعيرات بالمثقال الصيرفي فكان مائة واثنتين شعيرة، وبعضها كان مائة وإحدى عشرة شعيرة، وبعضها تسعين، ومع هذا الاختلاف الفاحش كيف يمكن بناء الحكم عليه)[٤].

---

(١) مستند الشيعة ٢: ٢٦.

(٢) جواهر الكلام ١٥: ١٧٥.

(٣) هو نادرة الزمان آية الله السيد عدنان ابن السيد شبّر الموسوي الغريفي، صرّح بذلك في رسالته المسماة بـ (الدليل القطعي على انتظام القدر المرعي: ٥)، ونقل عنها جماعة، وعبّر بعضهم عن مؤلفها بالسيد الشبري نسبة إلى والده العلامة السيد شبّر قدست نفسه.

(٤) ميزان المقادير: ١٨.

وأخبر الشيخ البحراني بأنّه استعلم كمية صاع الفطرة بالشعير الموجود في البحرين فوجد فيه نقصاناً فاحشاً عن الاعتبار بالمثاقيل الشرعية وهي الدنانير. وقال: (والظاهر أنّ حبات الشعير المتعارفة سابقاً كانت أعظم حجماً وأثْقَل وزنا من الموجود في زماننا)[(١)].

وهذا النقاش من الشيخين المجلسي والبحراني يعود إلى تحديد المثقال بحبات الشعير في عصريهما لاختلافها، فلا يؤثر في نسبة الشرعي إلى الصيرفي المتعارف، فإنّه حينما اخترع نسبوا الشرعي إليه، فوجدوه ثلاثة أرباعه، وهو منضبط في نفسه، ولذا سلّم الشيخان هذه النسبة مع نقاشهما في ذلك التحديد.

وقال سيدنا الغريفي: إنّ هذا المثقال المسمّى بالشرعي لم يزل مستعملاً في صدر الإسلام وقبله، وضربَ عليه الدينار، حتى اخترعت الدولة الفارسية مثقالاً جديداً زنته مثقال وثلث مثقال شرعي واشتهر بالصيرفي. وبني تحديد الشرعي سابقاً على حبات الشعير كما سبق، أمّا الصيرفي فقد بنوا تحديده أخيراً على حبات الحمص، فاعتبره (٢٤) حمصةً متوسطات، وعليه المدار في الأعصار المتأخرة إلى زماننا[(٢)].

وكل حبة سمّوها قيراطاً، وحدّوا القيراط بأربع قمحات، وعليه يساوي المثقال الصيرفي (٩٦) حبة قمح، فيكون الشرعي (٧٢) حبة، وهذا هو القيراط الصيرفي الملحوظ.

ويستعمل القيراط في الشرع أيضاً في نصف عشر المثقال الشرعي فيكون (٢٠) قيراطاً، لكنّه غير مراد في هذا البحث[(٣)].

(١) الحدائق ١٢: ٩١.

(٢) الدليل القطعي: ٦.

(٣) الدرة البهية: ٨ ـ ١١.

واسْتَعْمله صاحب (العروة)[١] في زكاة النقدين. وعلل صاحب (المصباح) قسمة المثقال إلى (٢٤) حبة بقوله: (والحسّاب يقسّمون الأشياء أربعة وعشرين قيراطاً؛ لأنّه أول عدد له ثمن وربع ونصف وثلث صحيحات من غير كسر)[٢].

وهذا المثقال الصيرفي هو المتعارف في عصرنا الحاضر في إيران والعراق، ويُعرف لدى الصاغة بالصيرفي الفارسي، وإليه نظر الفقهاء في بحوثهم عن المثقال الشرعي، وَحَدّوه بثلاثة أرباعه.

وهناك مثقال صيرفي آخر اشتهر في العالم بعد اشتهار عيار (الكيلوغرام)، واستعمله الصاغة أخيراً في العراق أيضاً، وهو يزن (٥) غرامات تامة، وأطلق عليه (عيار الغرام)، وعليه فكل (٢٠٠) مثقال صيرفي منه يساوي (كيلوغراماً)، ومنشأ استعماله وجود الكسر في المثقال الفارسي بالنسبة لعيار الغرام الشائع كما سيأتي، لكنّه لا صلة له ببحثنا هذا؛ لأنّ الفقهاء لم ينظروا في تقديراتهم إلاّ إلى الفارسي الأول الذي قاسوا المثقال الشرعي عليه كما سبق.

الرابعة: أنّ الذهب الخالص من أية شائبة وخليط ليّنٌ في نفسه فلا يستعمل في السكة ولا في الصياغة حلياً أو غيره حتى يضاف إليه مادة أخرى كالصفر ـ وهو الغالب ـ لكي يتصلّب، والإضافة تختلف زيادة ونقيصة، فقد يضاف إلى المثقال الصيرفي الذي هو (٢٤) حبة حبتان من الصفر، وقد يضاف ثلاث، وقد يضاف ست، وهكذا، وتعارف لدى الصاغة تسمية الأول بعيار (٢٢) حبة، والثاني بعيار (٢١) حبة، والثالث بعيار (١٨) حبة، إشارة إلى مقدار ما فيه من الذهب فإنّه الملحوظ، والأكثر ذهباً أغلى ثمناً، وهو واضح.

---

(١) العروة الوثقى ٤: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) المصباح المنير ٢: ٤٩٨ ـ قَرَطَ.

وحيث اعتبر في الدينار الشرعي أن يكون من الذهب المسكوك فلا بد من الاقتصار في المضاف إليه على أقل ما تعارف إضافته مما يحصل به تصلّبه وسكّه وهو حبتان في كل (٢٤) حبة، وهو المسمى بعيار (٢٢)، وهو المتعارف في الليرة العثمانية والباون ونحوهما من المسكوكات ذات الاعتبار.

وحيث إنّ وزن الليرة العثمانية مثقال ونصف صيرفياً أو بزيادة يسيرة ـ كما سيأتي ـ فهي تعادل مثقالين شرعيين أي دينارين. وعليه فتبلغ دية النفس ـ التي هي ألف دينار شرعي ـ خمسمائة ليرة عثمانية.

لكن السيد الأمين أسقط ما فيها من غش، واقتصر على خصوص الذهب الخالص فيها، فذكر: أنّ فيها من الذهب الخالص مثقالين شرعيين إلاّ ثلاثة قراريط، أي حبات متعارفة. وقال: فتبلغ الدية من الليرات العثمانية بعد إسقاط الغش منها خمسمائة ليرة وخمساً وأربعين ليرة ونصف ليرة تقريباً[1].

وفعل مثل ذلك في الدراهم المسكوكة فاعتبر الفضة الخالصة فيها فحسب في جميع الموارد المقدرة بالدرهم في الشريعة.

ويوهن ذلك بأنّه منافٍ لجميع الأحاديث التي ورد فيها التحديد والحصر بعدد معين من الدراهم والدنانير، مثل: صحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**الدية عشرة آلاف درهم أو ألف دينار**»[2]. فإنّ المراد بها تلك الدراهم والدنانير المتعارفة المسكوكة في عصرهم عليهم السلام وفيها مقدار من الغش اقتضاه سكها لا محالة، فلو أسقط بطل التحديد بذلك العدد وزادت الدية عنه، كما التزم به السيد الأمين، وهو باطل.

---

(١) الدرة البهية: ٢٤، ٣٨.

(٢) الوسائل ٢٩: ١٩٥، أبواب ديات النفس، ب ١، ح ٥.

وعلّق صاحب (الرياض) على ما ذكره المحقق من كون الدية ألف دينار، فقال: (أي مثقال ذهب خالص، كما في صريح الخبر: «**دية المسلم عشرة آلاف من الفضة، وألف مثقال من الذهب**»(١)، وفي باقي النصوص المعتبرة ألف دينار)(٢).

فإن أراد بذلك كفاية ألف مثقال من الذهب الخالص وإن لم يكن مسكوكاً، فيرد عليه:

أولاً: أنّ الخبر لا يدل على ذلك؛ لما سبق في موضوع (الدينار، المثقال، الدرهم) من أنّ الدينار والمثقال مترادفان، استعملا كذلك في الروايات. وعليه، فيراد بمثقال الذهب في الخبر الدينار، كما أُريد بالفضة الدرهم، ولم يناقش فيه، فيتفق مع بقية الروايات المعتبرة التي ذكر فيها الدينار.

وثانياً: أنّه ضعيف السند؛ لضعف رواية علي بن أبي حمزة البطائني، كما سبق(٣).

وإن أراد بمثقال الذهب خصوص الدينار لترادفهما، وإنّما اعتبر خلوصه من الغش فحسب، كما فعله السيد الأمين، فيرد عليه ما ورد عليه.

الخامسة: أنّ هذا التحقيق في وزن المثقال الشرعي وأنّه يساوي ٣/٤ المثقال الصيرفي يقضي بأنّ الشرعي يساوي بحساب الغرام الحالي (٣,٤٥٠) غرامات من أجل أنّ الكيلوغرام يساوي (١٠٠٠) غرام، وهو يساوي (٢١٧) مثقالاً صيرفياً وثلث مثقال أو بزيادة يسيرة. وعليه فيساوي المثقال الصيرفي الواحد (٤,٦٠٠) غرامات على ما أخبر به جماعة من ثقات الصاغة في النجف الأشرف.

---

(١) الوسائل ٢٩: ١٩٤، أبواب ديات النفس، ب ١، ح ٢.

(٢) رياض المسائل ٢: ٥٣٣.

(٣) انظر: الجزء الأول، المبحث الثالث: حياة البطائني.

مع خبراء الآثار في الدينار

لكن خبراء الآثار الجدد شهدوا باختلاف وزن الدنانير الإسلامية الواصلة إليهم، ومع ذلك حدّوا وزن الدينار الإسلامي بما يزيد عمّا سبق.

فصرّح النقشبندي بأنّ الدينار (المثقال) الشرعي ثابت الوزن، فهو يزن (٤,٢٥٠) غراماً، وهذا وزن السوليدوس[١]. وقال: إنّ الدينار الذي ضربه عبدالملك بطرازيه البيزنطي والإسلامي لا يختلف في الوزن عن الدينار الذي كان يرد الحجاز، فوزن الدينار (٤,٢٦٥) غراماً، أي (٦٦) حبة. ومثله الدينار العباسي. ويزيد هذا عن التحديد الأول بـ (١٥) ملغراماً.

وصرّح بأنّه وجد ديناراً يحمل شعائر إسلامية يزن (٤,٥٠) غراماً، وقال: (وقد يكون هذا أقدم دينار إسلامي عُرف حتى الآن). ويزيد هذا عن التحديد بـ (٢٥٠) ملغراماً.

وصرّح أيضاً بأنّ الدينار الذي ضربه عبدالملك في سنة (٧٩هـ) يزن (٣,٧٨٠) غراماً. ويقل هذا عن التحديد الأول بـ (٤٧٠) ملغراماً.

وقال في ثلث دينار وصل إليه: إنّه يزن (١,٢) غرام ومقتضاه: أنّ الدينار يزن (٣,٦) غرام.

وقال: إنّ الدينار الذي ضُرب في جنوب البلاد العربية جعلوا وزنه (٢,٩٨٥) غراماً[٢]. والفرق بينهما وبين التحديد الأول شاسع جداً، بل الأخير يقل عمّا سبق من تحديد الفقهاء بـ (٤٦٥) ملغراماً.

وصرّح الدكتور فهمي بأنّ ذلك التحديد هو الوزن الرسمي للدينار الإسلامي، أمّا

---

(١) الدرهم الإسلامي ١: ٥.

(٢) الدينار الإسلامي ١: ١٢، ١٩، ٢٠، ٢٦، ٢٧، ٣٤، ٦٧.

الدينار البيزنطي فإنّه يحتوي على (٤,٥٢) غراماً[١]. فيختلف الديناران في الوزن.

وبحث الدكتور الحسيني عن بعض الدنانير التي ضربها عبدالملك وبين اختلافها في الوزن، ومنها الدينار الذي ضربه في نيشابور سنة (٨١ هـ)، وأنّه يزن (٣,٩٥) غراماً[٢]. ومع ذلك أقرّ التحديد السابق للدينار الإسلامي[٣].

صنجات الوزن

كما أنّ الصنجات[٤] المصنوعة لوزن الدينار عند سكّه والتي عثر عليها خبراء الآثار مختلفة المقدار.

وقال الدكتور فهمي: (وتتمشّى صنج الزجاج البيزنطية مع مقدار وزن الدينار البيزنطي تماماً، وهو (٦٨) حبة (٤,٤٠٦) غرام، وهو يعتبر أصل الدينار الإسلامي الذي يزن (٦٦) حبة (٤,٢٧٦) غراماً).

وقال: إنّ عبدالملك عمل على ضبط عيار السكّة الذهبية (عن طريق الصنج الزجاجية العربية، ومن ثم أصبح وزن الدينار الشرعي منذ سنة (٧٦ ـ ٧٧هـ) هو (٤,٢٥) غراماً (٦٦) حبة تقريباً، وينطبق هذا على السوليدوس البيزنطي).

---

(١) فجر السكة العربية: ٥٣.

(٢) مجلة المسكوكات، العدد ٢: ٤٨ ـ ٤٩.

(٣) تطور النقود العربية الإسلامية: ٦٢.

(٤) قال الدكتور فهمي: (... والصنجة ـ بالصاد ـ أو السنجة ـ بالسين ـ كلاهما بالفتح من الفارسية (سنكة): وتعني الحجر والوزن، ويراد بها العيار، وتحمل جميع الصنج الزجاجية الخاصة بالسكة الإسلامية ما يعبر عن هذا العيار أو الوزن بلفظ مثقال أو ميزان... ولم تكن صنج الموازين أول الأمر تتخذ من مادة غير معدنية، فاستعملت الصنج من البرونز لوزن السكة الإسلامية، كما استعملت كذلك الصنج من الحديد، ولعل ذلك يدفعنا إلى التساؤل عن بداية استعمال الصنج الزجاجية...). انظر: صنج السكة في فجر الإسلام: ١.

وقال: (إنّ الصنج الخاصّة بالدنانير بالمتحف البريطاني تزن من (٤,٢١) إلى (٤,٢٨) غراماً... وكذلك أوضح الأستاذ (مالس) أوزان صنج الدينار بين (٤,١٣)، إلى (٣,٢١) غراماً... ولعل السبب في هذه الفروق هو أنّ السكّة نفسها لم تثبت على وزن واحد، بل كانت متغيّرة الأوزان في مصر بوجه خاص، وقد ازدادت هذه الفروق في العصر العباسي...)[١].

خلاصة البحث

والخلاصة: أنّ خبراء الآثار قد اضطربوا في شأن تحديد وزن الدينار الشرعي.

فبينما نراهم يصرّحون بعدم تغيّر وزن الدينار في جاهلية ولا إسلام، وأنّه مجمع عليه كما أقرّه الفقهاء، يذكرون بعض الفروق بين الدينار الإسلامي والدينار البيزنطي الذي كان يرد الحجاز.

وبينما نراهم يُصَرّحون بأنّ الدينار الشرعي ثابت الوزن وإنّه (٤,٢٥٠) غراماً يعترفون بوصول أعداد كبيرة من الدنانير الإسلامية المختلفة الوزن زيادة ونقيصة اختلافاً فاحشاً بحيث لا يصح إسناده إلى الاستعمال.

نعم، قد يؤثّر كثرة الاستعمال أو بعض العوارض الأخرى الطارئة على الدينار والدرهم محواً لنقشه وكتابته أو حفراً في وسطه يفقد به بعض وزنه، لكنّه غير مراد لخبراء الآثار الذين هم بصدد تحديد وزن الدينار الواصل إليهم في نفسه، لا بعد ثبوت فقده لبعض أجزائه، وإلاّ لم يكن تحديداً.

واعتذر بعضهم عن ذلك الاختلاف بأنّ عبدالملك قد سنّ قانون وزن الدينار

---

(١) صنج السكّة في فجر الإسلام: ٢، ٢٨، ٢٩.

غير أنّ دور الضرب لم تطبّقه، فنشأ عنها اختلاف وزن الدينار. لكن هذا لا يجدي الفقيه بحيث يصح له الاعتماد على هذا القانون الحادث في عصر عبدالملك، والذي لم تلتزم به أكثر دور الضرب، بحيث يبتني عليه أحكام الشريعة المقررة في عصر النبي ﷺ وما بعده.

وعلى أية حال فإن ثبت بنحو الجزم واليقين صحّة بعض تحديدات الدينار الشرعي المنافية لما هو المعروف لدى الفقهاء فهو. ولكنّه أنّى يحصل مع ذلك الاضطراب في التحديد زيادة ونقيصة، بل ودلالة بعضه على عدم الزيادة عمّا جزم به الفقهاء، فلا مناص إذاً من الأخذ بتحديدهم فإنّه مبني على مشاهداتهم للدنانير الإسلامية القديمة الرضوية وغيرها، ومشاهداتهم للدينارين الإفرنجيين الصنميين، وشهادتهم بأنّ الجميع تزن ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي المعروف في عصرنا، فإنّه اخترع من قبل الدولة الفارسية ليحل محل المثقال الشرعي الذي كان معروفاً ومستعملاً إلى حين اختراعه، وعليه طبّقه الفقهاء كما سبق.

وعلى فرض الشك وبقاء المثقال الشرعي مجملاً ومردّداً بين الأقل والأكثر يكون المرجع هو العمومات والأصول، وتختلف باختلاف الموارد:

١ـ ففي وجوب الزكاة يمكن الرجوع إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1]، حيث يراد به كنزهما بلا إخراج زكاتهما، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين القليل والكثير، وإنّما خرجنا عنه في المال الذي لم يبلغ النصاب الذي حدّه الفقهاء، فيبقى ما زاد عليه تحت إطلاق الآية الكريمة فيجب إخراج زكاته.

---

(١) التوبة: ٣٤.

٢ـ ومثله الدرهم في اللقطة، حيث قدّر ما لا يجب تعريفه بما دون الدرهم، فيقتصر على أقل تقدير فيه ويُعرّف الزائد عليه.

٣ـ وفي دية النفس تجري أصالة براءة ذمة القاتل مما زاد على المتيقّن مما اشتغلت به ذمته.

٤ـ وفي كريّة الماء يجري استصحاب قلّته حتى يحصل اليقين ببلوغه حدّ الكرّية العاصمة، وهكذا. والاحتياط حسن على كل حال.

وبحثنا هذا يجري على ضوء تحديد الفقهاء للدينار والدرهم الشرعيين فنقول:

موارد التقدير بالدينار في الشريعة

إنّ الدينار الشرعي قد أُخذ في الشريعة تقديراً في عدّة من الأحكام:

أحدها: نصاب الذهب في الزكاة، وحدّه عشرون ديناراً، يساوي خمسة عشر مثقالاً صيرفياً من الذهب. وذكر في الأحاديث لفظ الدينار تارة ولفظ المثقال أخرى، والمراد واحد.

فمن الأول حديث زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**في الذهب إذا بلغ عشرين ديناراً ففيه نصف دينار، وليس فيما دون العشرين شيء**»(١).

ومن الثاني حديثه الآخر عن أحد الصادقين عليهما السلام: «**ليس في الذهب زكاة حتى يبلغ عشرين مثقالاً، فإذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال**»(٢). وهو يساوي (٩) حبات أي قراريط صيرفية.

ثانيها: دية النفس، وقدرت في عدّة من الأحاديث بألف دينار، منها: صحيح

---

(١) الوسائل ٩: ١٤٠، أبواب زكاة الذهب والفضة، ب ١، ح ٩.

(٢) الوسائل ٩: ١٤٠، أبواب زكاة الذهب والفضة، ب ١، ح ١٠.

الحلبي السابق في موضوع (الدينار، المثقال، الدرهم) أي ألف مثقال شرعي من الذهب المسكوك، وهو يساوي (٧٥٠) مثقالاً صيرفياً. وسبق أنّه يجزي دفع (٥٠٠) ليرة عثمانية؛ لأنّها بذلك الوزن أو تزيد عنه يسيراً حسبما أخبر به الثقات(١).

هذا إذا كان المجني عليه رجلاً، فإن كان امرأة فديتها نصف ذلك، كما سيأتي:

ثالثها: دية الحمل، فقد روى ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: في النطفة عشرون ديناراً، وفي العَلَقَة أربعون ديناراً، وفي المضغة ستون ديناراً، وفي العظم المجرد ثمانون ديناراً، فإذا كسي لحماً فديته مائة دينار، فإن ولجته الروح فديته كاملة ألف دينار للذكر وخمسمائة للأنثى (٢). ويعلم حسابه مما سبق.

رابعها: كفارة وطء الحائض، وهي تختلف من حيث أول الحيض ووسطه

(١) قال الشيخ أحمد كاشف الغطاء في (سفينة النجاة ٢: ١٥٥): (والدينار مثقال شرعي، وهو ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي... والليرة العثمانية مثقال صيرفي ونصف مع زيادة قليلة، فكل ليرة ديناران وزيادة ...).

وصرّح السيد الأمين في (الدرة البهية: ١٤) وما بعدها، بأنّه طلب من بعض الثقات العارفين في النجف الأشرف ممن عندهم الذهب القديم المسمى (أبو لعيبة) أن يرسل له قطعة تعادل المثقال الشرعي، فأرسلها وأخبر أنّها تعادل وزن نصف ليرة عثمانية إلاّ ثلاثة أرباع الحبة، فوزنها السيد الأمين فوجدها تعادل نصف ليرة عثمانية بلا زيادة ولا نقصان، وصرّح بأنّ هذا الاختلاف اليسير إنّما هو لازم للموازين والنقود القديمة بسبب كثرة الاستعمال وقلته. وعلّق في هامش رسالته بأنّ مراده بذلك الثقة (هو السيد المرحوم السيد حسين الصائغ، وكان من أهل العلم والفضل والدين، وكان صائغاً، وكان أعرف أهل وقته بالدراهم والدنانير القديمة وأوزانها، وعنده من أكثر المسكوكات القديمة). وما ذكره في حق السيد المذكور معروف في النجف وسمعته من المشايخ الثقات الذين عاصروه، وبيننا وبينه خؤولة، وهو والد المرحوم آية الله السيد هادي الحسيني الصائغ المتوفى سنة ١٣٧٧هـ.

(٢) الوسائل ٢٩: ٣١٣، أبواب ديات الأعضاء، ب ١٩، ح ١.

وآخره، فروى داود بن فرقد عن الإمام الصادق عليه السلام: «**في كفارة الطمث أنّه يتصدق إذا كان في أولّه بدينار، وفي وسطه نصف دينار، وفي آخره ربع دينار**»(١).

ولما كان الدينار الشرعي (١٨) قيراطاً صيرفياً فنصف الدينار (٩) قراريط صيرفية، وربع الدينار (٤) قراريط ونصف قيراط. وسبق في موضوع (الدينار...) تحديد الدينار الشرعي بعيار الغرام الحالي.

خامسها: مقدار السرقة التي يقطع السارق من أجلها، فقد صرّح في عدة من الأحاديث أنّه ربع دينار، منها: حديث محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام في كم يقطع السارق ؟ قال عليه السلام: «**في ربع دينار**». قال: قلت له: في درهمين؟ **قال** عليه السلام: **في ربع دينار بلغ الدينار ما بلغ...**»(٢)، لأنّ قيمة الذهب ترتفع وتنخفض، فيكون العبرة في ثبوت حد القطع أن يسرق ما تساوي قيمته قيمة ربع دينار شرعي، وهو أربع قراريط صيرفية ونصف قيراط من الذهب المسكوك.

وتحيّر المعرّي في الجمع بين مقدار حدّ السرقة ـ وهو ربع دينار ـ وبين دية اليد المجني عليها بالقطع ـ وهي خمسمائة دينار ـ فقال أمام السيد المرتضى:

يـدٌ بِخمـسِ مِـئِينٍ عَسـجَدٍ فُـديت   مَـا بَالُهَـا قُطِعـت في رُبـعِ دِيـنَارِ
تَـنَاقضٌ مـا لـنا إلاّ السُّـكُوتُ لَـهُ   وَأن نَعُـوذَ بِمـولاَنا مِـنَ الـنَّارِ(٣)

فأجابه السيد فوراً بقوله:

عِـزُّ الأمانَـةِ أغلاَهَـا وأرخَصَـهَا   ذِلُّ الخِـيَانَةِ فَـافهَم حِكمَةَ البَارِي(٤)

---

(١) الوسائل ٢: ٣٢٧، أبواب الحيض، ب ٢٨، ح ١.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٤٣، أبواب حدّ السرقة، ب ٢، ح ١.

(٣) اللزوميات ١: ٣٦٩.

(٤) الفوائد والقواعد ١: ١٤٢.

وهناك موارد أخرى قدرت بالدينار، مثل ما لو أفزع إنسان شخصاً حال الجماع فعزل منه المني في الخارج فعليه عشرة دنانير، جاء ذلك في حديث ظريف السابق. وجاء في حديثه الآخر الوارد في ديات القدم وأصابعه أنواع كثيرة من التقدير بالدينار(١).

الدرهم الشرعي

٣ـ الدرهم الشرعي اسم لمقدار من الفضة المسكوكة، واتفق الفقهاء واللغويون على أنّه يساوي (٦) دوانق، وأنّ هذا الوزن إنّما استقر بعد صدر الإسلام. فنقل الشيخ البحراني اتفاق علماء المسلمين على أنّ الدراهم في الجاهلية وفي عصر النبي ﷺ كانت على قسمين:

أحدهما: البغلية، وكان وزن الدرهم منها (٨) دوانق.

ثانيهما: الطبرية، وكان وزن الدرهم منها (٤) دوانق (الى زمن بني أمية فجمعوا الدرهمين وقسّموهما نصفين، كل درهم ستة دوانق، واستقر أمر الإسلام على ذلك).

وقال: إنّ الشهيد في (الذكرى)(٢) نقل ذلك عن ابن دريد(٣)، وأنّ هذه العملية كانت زمن عبدالملك.

وصرح بهذا المعنى في (المصباح) (مادة دره)، ونصّ في (مادة دانق) على أنّه سدس الدرهم، ومقتضى كون الدرهم (٤٨) حبة شعير يكون الدانق (٨) حبات، لكنّه ذكر في (مادة رطل) أنّ (الدانق ثمان حبات وخمسا حبة).

---

(١) الوسائل ٢٩: ٣٠٨ ـ ٣٠٩، أبواب ديات الأعضاء، ب ١٧، ح ١.

(٢) ذكرى الشيعة ١: ١٣٦.

(٣) جمهرة اللغة ١: ٣٦٩ ـ بَغَلَ.

لكنّ الشيخ البحراني صرّح بالاتفاق على أنّ الدانق يزن (٨) حبات من أوساط حب الشعير، وأنّ الدرهم يزن (٤٨) شعيرة، وأنّ الدينار يزن (٦٨) شعيرة وأربعة أسباعها. وقال: إنّ هذا التحديد لم ينطبق على حبات شعير البحرين. لكنّه استظهر أنّ الشعير السابق كان أعظم حجماً، ونقل اتفاقهم أيضاً على نسبة الدينار إلى الدرهم نسبة السبعة إلى العشرة، فكل عشرة دراهم سبعة دنانير[١].

ولم يُشكك أحد في هذه النسبة، وعليها ضبط حساب حبات الشعير وغيرها. ولذا قال الشيخ المجلسي: (والمثقال الشرعي درهم وثلاثة أسباع درهم، والدرهم نصف المثقال الشرعي وخمسه، ونصف المثقال الصيرفي وربع عشره، فيكون مقدار عشرة دراهم سبعة مثاقيل، فيكون العشرون مثقالاً أول نصاب الذهب في وزن ثمانية وعشرين درهماً وأربعة أسباع درهم، والمائتا درهم أول نصاب الفضة في وزن مائة وأربعين مثقالاً، وهذه النسب مما لا شك فيها، واتفقت عليها الخاصة والعامة)[٢].

وعلى ضوء هذه النسبة يكون الدرهم الشرعي بعيار الغرام (٢,٤١٥) غراماً، حيث سبق أنّ الدينار بعياره يزن (٣,٤٥٠) غراماً. فيكون المائتا درهم (٤٨٣) غراماً، أي نصف كيلو إلاّ (١٧) غراماً.

مع خبراء الآثار في الدرهم

وقد أقر خبراء الآثار الجدد تلك النسبة بين الدينار والدرهم، لكنّهم لمّا ضبطوا وزن الدينار بـ(٤,٢٥) غراماً زاد عندهم وزن الدرهم لا محالة.

فصرّح الدكتور فهمي بأنّه (ذكر الأُستاذ (زامبور) في المادة التي عقدها للدرهم

---

(١) الحدائق الناضرة ١٢: ٩٠ ـ ٩١.

(٢) ميزان المقادير: ٤.

في (دائرة المعارف الإسلامية): أنّ الوزن الشرعي للدرهم هو (٢,٩٧) غراماً، وهو يساوي (٧:١٠) من (٤,٢٥) غراماً، أي من وزن الدينار الشرعي الذي سبقت الإشارة إليه، وقد أجمع المؤرخون العرب على أنّ العلاقة بين الدرهم والدينار عبارة عن (١٠: ٧) كما حددها مرسوم الإصلاح الجديد للعملة أيام عبدالملك... فالدرهم في الواقع كان (٧: ١٠) من الدينار، ولكن هذه النسبة لم يحتفظ بها)[١].

وأثبت الدكتور الحسيني هذا الوزن للدرهم[٢]. وقال النقشبندي: إنّ وزنه (٢,٩٨٥٠) غراماً[٣]. لكن بناءً على ما ذكروه في وزن الدينار يلزم أن يكون وزنه (٢,٩٧٥).

وللحسيني بحث أثبت فيه اختلاف وزن الدراهم الموجودة في المتحف العراقي، والتي ضربها عبدالملك بن مروان. منها ماضربه في البصرة سنة (٨٠هـ) وأنّه غرامان فقط. ومنها: ما ضربه في دمشق سنة (٨٠هـ) أيضاً، وأنّه يزن (٢,٧) غرام. ومنها: ما ضربه في البصرة سنة (٨١هـ) وأنه يزن (٢,٨) غرام[٤].

وما سبق في (خلاصة بحث موضوع الدينار...) في الدينار من الرجوع إلى العمومات والأصول عند الشك في مقداره، وحسن الاحتياط فيه مطلقاً جارٍ في الدرهم أيضاً عند الشك. كما أنّ البحث فيه كالدينار يكون على ضوء تحديد الفقهاء.

موارد التقدير بالدرهم في الشريعة

وقد أخذ في الشريعة تقديراً في عدة من الأحكام:

---

(١) صنج السكة في فجر الإسلام: ٣٢.

(٢) تطور النقود العربية الإسلامية: ٥٢.

(٣) الدرهم الإسلامي ١: ٥.

(٤) مجلة المسكوكات، عدد ٢: ٤٩.

أحـدها: نصـاب الفضـة فـي الزكاة فقد صرح في عدّة من الأحاديث أنّه مائتا درهـم، مـنها حـديث سـماعة عـن الإمـام الصادق عليه السلام قال: «**في كل مائتي درهم خمسة دراهم من الفضة، وإن نقصت فليس عليك زكاة**»(١).

وسـبق: أنّ المائتـي درهم الشرعية تزن (١٤٠) مثقالاً شرعياً من الفضة المسكوكة؛ لأنّ كـل (١٠) دراهـم تـزن (٧) مثاقـيل، وبمـا أنّ المـثقال الشرعي يساوي (٣/٤) المـثقال الصـيرفي، فالمائـتا درهـم تـزن (١٠٥) مثاقـيل صيرفية، فكل (١٠) دراهم تساوي (٥,٢٥) مثاقيل صيرفية.

وكـان الديـنار الشـرعي فـي عصر صدور الروايات تساوي قيمته (١٠) دراهم شـرعية لغـلاء الفضـة بقلّـة وجودها، فلمّا توفّرت الفضة بعد ذلك هبطت قيمتها. وصـرّح بهـذا الـتقويم فـي حديث عبدالرحمن بن الحجاج: «**كان علي عليه السلام يقول: الديّة ألف دينار وقيمة الدينار عشرة دراهم**»(٢).

ولُحِـظَ في بعض الأحاديث الأخرى، مثل حديث محمد بن مسلم قال: **سألت أبـا عبدالله عليه السلام عن الذهب كم فيه من الزكاة ؟ قال** عليه السلام: «**إذا بلغ قيمته مائتي درهم فعليه الزكاة**»(٣).

وعلّق عليه صاحب (الوسائل) بقوله: (المراد بهذا وما قبله أنّ أقل ما يجب فيه الزكاة من الذهب عشرون مثقالاً، فإنّ قيمتها في ذلك الوقت كانت مائتي درهم، كل دينار بعشرة دراهم، ذكره الشيخ وغيره)(٤).

---

(١) الوسائل ٩: ١٤٣، أبواب زكاة الذهب والفضة. ب ٢، ح ٤.

(٢) الوسائل ٢٩: ١٩٣، أبواب ديات النفس، ب ١، ح ١.

(٣) الوسائل ٩: ١٣٧، أبواب زكاة الذهب والفضة، ب ١، ح٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١٣٧ ـ ١٣٨، أبواب زكاة الذهب والفضة، ب١، ذيل الحديث٢.

ثانيها: دية النفس، فقد ورد في عدة من الأحاديث تقديرها بعشرة الآف درهم، منها: حديث الحلبي السابق في موضوع (الدينار...)، وهي تساوي (٥٢٥٠) مثقالاً صيرفياً من الفضة المسكوكة، وقيمتها السوقيّة في عصرنا الحاضر أقل بكثير من بقيّة خصال الدية عدا المائتي حلّة، فإنّ قيمتها أقل من الجميع(١).

والمكلف بأداء الدية هو المخيّر بين خصالها، فله أن يختار الأقل قيمة. هذا إذا كان المجني عليه ذكراً. فإن كان أنثى فديتها خمسة الآف درهم نصف دية الذكر، دل عليه عدة أحاديث، منها: صحيح عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في دية المرأة: «... **أخذوا نصف الدية خمسة الآف درهم**»(٢).

ثالثها: مهر السنّة، وقدّر في عدة من الأحاديث بخمسمائة درهم، منها: حديث معاوية بن وهب عن الإمام الصادق عليه السلام، فقد ورد فيه: «... **وكان ذلك خمسمائة درهم**». قلت: بوزننا؟ قال عليه السلام: «**نعم**»(٣).

---

(١) بما أنّ قيمة مثقال الفضة اليوم يساوي ديناراً واحداً عراقياً. فدية النفس تساوي (٥٢٥٠) ديناراً عراقياً. وقيمة المائتي حلّة أقل من ذلك فإنّها ثوبان من جنس واحد. كما في (المصباح ١: ١٤٨ ـ حَلَلَ).

وقال صاحب (القاموس: ١٢٧٤ ـ حَلَلَ): إنّها (إزار ورداء برد أو غيره، ولا تكون حلة إلاّ من ثوبين أو ثوب له بطانة). والرداء: الثوب الذي يجعل على العاتقين وبين الكتفين. وإذا كانت قيمة الإزار والرداء العاديين اليوم (١٥) ديناراً فَدية النفس تساوي (٣٠٠٠) دينار عراقي. وهذا هو المقياس عند ارتفاع سعر الفضة أو الحلل وانخفاضه. وأمّا بقية خصال الدية من الألف دينار، والألف شاة، والمائتي بقرة، والمائة من الأبل. فأنّ قيمة كل واحد منها تزيد على قيمة تلك الدراهم والحُلل أضعافاً.

(٢) الوسائل ٢٩: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، أبواب ديات النفس، ب ٥، ح ٢.

(٣) الوسائل ٢١: ٢٤٤، أبواب المهور، ب ٤، ح ١.

وهي تساوي (٣٥٠) مثقالاً شرعياً؛ لأنّ كل (١٠) دراهم (٧) مثاقيل، كما تساوي (٢/١ ٢٦٢) مثقال صيرفي من الفضة.

رابعها: حنوط السنّة، وقدر وزنه في الأحاديث بـ (١/٣ ١٣) درهم، منها: حديث إبراهيم بن هاشم قال: «**السنّة في الحنوط ثلاثة عشر درهماً وثلث، أكثره، وقال: إنّ جبرئيل عليه السلام نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بحنوط، وكان وزنه أربعين درهماً فقسّمها رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاثة أجزاء، جزء له، وجزء لعلي عليه السلام، وجزء لفاطمة**»[١].

وهذا القدر للحنوط يساوي (١/٣ ٩) مثقال شرعي، كما يساوي (٧) مثاقيل صيرفية.

خامسها: اللقطة، وقدر ما لا يجب تعريفه منها بما دون الدرهم، وما يجب تعريفه بدرهم، فروى محمد بن أبي حمزة عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن اللقطة، قال عليه السلام: «**تُعرّف سنة، قليلاً كان أو كثيراً**». قال: «**وما كان دون الدرهم فلا يعرّف**»[٢]. وسبق تحديد الدرهم.

سادسها: الدم الذي يُعفى عنه في الصلاة، فقد ورد تقدير سعة مساحته بما دون الدرهم، روى ذلك محمد بن مسلم في حديثه الذي جاء فيه: الدم الذي يكون في الثوب عليَّ وأنا في الصلاة... «**فامضِ في صلاتك ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقل من ذلك فليس بشيء...**»[٣]. وتحقيق ذلك في بحثنا الفقهي.

سابعها: الجزية الموضوعة على أرض الكفار ورؤوسهم، فقد جاء في حديث مصعب بن يزيد الأنصاري: (استعملني أمير المؤمنين عليه السلام... وأمرني أن أضع على كل

---

(١) الوسائل ٣: ١٣، أبواب التكفين، ب ٣، ح ١.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤٤٦ ـ ٤٤٧، أبواب اللقطة، ب ٤، ح ١.

(٣) الوسائل ٣: ٤٣١، أبواب النجاسات، ب ٢٠، ح ٦.

جريب زرع غليظ درهماً ونصفاً، وعلى كل جريب وسط درهماً، وعلى كل جريب زرع رقيق ثلثي درهم، وعلى كل جريب كرم عشرة دراهم، وعلى كل جريب نخل عشرة دراهم، وعلى كل جريب البساتين التي تجمع النخل والشجر عشرة دراهم...)(١).

وروى المفيد: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام: «**جعل على أغنيائهم ثمانية وأربعين درهماً، وعلى أوساطهم أربعة وعشرين درهماً، وجعل على فقرائهم اثني عشر درهماً**»(٢).

وهذا التحديد من أمير المؤمنين عليه السلام لما رآه من المصلحة في وقته فلا يتعين في كل وقت، وإنّما يعيّنه الإمام وفق مصلحة الوقت، وبذلك صرّح في صحيح زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما حدُّ الجزية على أهل الكتاب؟ وهل عليهم في ذلك شيء موظّف لا ينبغي أن يجوز إلى غيره؟ فقال عليه السلام: «**ذلك إلى الإمام يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء على قدر ماله، ما يطيق...**»(٣).

وهناك موارد أخرى قدّرت بالدرهم، مثل دية الذمي، فقد جاء في عدّة أحاديث أنّها ثمانمائة درهم، منها: صحيح ابن مسكان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**دية اليهودي والنصراني والمجوسي ثمانمائة درهم**»(٤).

وعمل بها فقهاؤنا وإن ورد المعارض لها. هذا كله في الدرهم الشرعي.

الدرهم الصيرفي

أمّا الدرهم الصيرفي فهو جزء من (٤٠٠) جزء من الحقة الأستانبولية، حيث تساوي (٤٠٠) درهم صيرفي، كما تساوي (١٢٨٠) غراماً، فالكيلوغرام الواحد

---

(١) الوسائل ١٥: ١٥١ ـ ١٥٢، أبواب جهاد العدو، ب ٦٨، ح ٤.

(٢) الوسائل ١٥: ١٥٣، أبواب جهاد العدو، ب ٦٨، ح ٧.

(٣) الوسائل ١٥: ١٤٩، أبواب جهاد العدو، ب ٦٨، ح ١.

(٤) الوسائل ٢٩: ٢١٧، أبواب ديات النفس، ب ١٣، ح ٢.

يساوي (٢/١ ٣١٢) درهم، وحقة بغداد التي هي (٤) كيلوغرامات تساوي (١٢٥٠) درهماً، وبما أنّ الأوقية الأستانبولية تساوي (١٠٠) درهم صيرفي فنصف ثمنها يساوي (٤/ ١ ٦) درهم. وتسامح العرف في الأسواق فأطلقوا لفظ (٦) دراهم على نصف ثمنها. كما استعملوا لفظ (٦) دراهم في نصف ثمن الكيلوغرام الذي يساوي (٢/ ١ ١٩) درهم صيرفي تقريباً تشبيهاً له بنصف ثمن الأوقية الأستانبولية.

٣٥ـ الصاع. المُد. الوسْق. الرطل.

١ ، ٢ـ الصَاع بفتح الصاد، والمُد بضم الميم، مكيالان معروفان قديماً.

والمُـد ربع الصاع باتفاق اللُغويين والفقهاء، كما ورد في الأحاديث، فروى الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام، والفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام: أنّ الصاع أربعة أمداد[١].

٣ـ والوَسـق ـ بفـتح الـواو وسـكون السين ـ حِمل بعير، وهو ستون صاعاً، ذكره في (الصحاح)[٢] و(المصباح)[٣]، ونصت عليه الأحاديث، فروى سعد الأشعري، قال: سألت أبـا الحسـن عليه السلام عن أقل ما تجب فيه الزكاة من البر والشعير والتمر والزبيب، فقال عليه السلام: «**خمسة أوساق بوسق النبي** صلى الله عليه وآله». فقلت: كم الوسق؟ قال عليه السلام: «**ستون صاعاً**... »[٤].

وروى زرارة عـن أبي جعفر عليه السلام قال: «**...والوسق ستون صاعاً، فذلك ثلاثمائة صاع، ففيه العشر... وليس فيما دون الثلاثمائة صاع شيء...**»[٥].

---

(١) الوسائل ٩: ٣٣٦، ٣٣٨، أبواب زكاة الفطرة، ب ٦، ح ١٢، ح ١٨.

(٢) الصحاح ٤: ١٥٦٦ ـ وَسَقَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٦٦٠ ـ وَسَقَ.

(٤) الوسائل ٩: ١٧٥، أبواب زكاة الغلاّت، ب ١، ح ١.

(٥) الوسائل ٩: ١٧٦ ـ ١٧٧، أبواب زكاة الغلات، ب ١، ح ٥.

٤ـ والرطل ـ بفتح الراء وكسرها ـ فسّره في (المصباح) بـ (معيار يوزن به، وكسره أشهر من فتحه)[١]. وفسّره في (الصحاح) بنصف المُد وقال: إنّ المد (رطل وثلث عند أهل الحجاز، ورطلان عند أهل العراق)[٢]، فيكون الصاع لدى الحجازيين خمسة أرطال وثلث رطل، ولدى العراقيين ثمانية أرطال.

ونص عليه في (المصباح)[٣] أيضاً، ونقل: أنّ الحجاج هو الذي وسع الصاع مؤخراً على أهل الأسواق في العراق.

لكن الذي ورد في أحاديث أهل البيت عليهم السلام: أنّ الصاع ستة أرطال بالمدني، وتسعة أرطال بالعراقي، رواه جعفر بن إبراهيم الهمداني عن الإمام الهادي عليه السلام. وروى والده إبراهيم بن محمد الهمداني عنه عليه السلام: أنّ الفطرة «**ستة أرطال برطل المدينة، والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً، يكون الفطرة ألفاً ومائة وسبعين درهماً**»[٤].

وسبق في موضوع (الدرهم الشرعي) تحديد الدرهم الشرعي.

وروى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع، والمد رطل ونصف، والصاع ستة أرطال**»[٥]. وعلّق عليه الشيخ الطوسي بقوله: (يعني أرطال المدينة، ويكون تسعة أرطال بالعراقي).

فيكون الرطل العراقي ثلثي الرطل المدني، وبه أفتى فقهاؤنا، وقال الشيخ الجواهري: (بلا خلاف معتد به أجده).

---

(١) المصباح المنير ١: ٢٣٠ ـ رَطَلَ.

(٢) الصحاح ٢: ٥٣٧ ـ مَدَدَ

(٣) المصباح المنير ٢: ٥٦٦ ـ مَدَدَ.

(٤) الوسائل ٩: ٣٤٢، أبواب زكاة الفطرة، ب ٧، ح ٤.

(٥) الوسائل ١: ٤٨١، أبواب الوضوء، ب ٥٠، ح ١.

وقال: (فالرطل العراقي مائة وثلاثون درهماً [شرعياً]، أحد وتسعون مثقالاً [شرعياً] بلا خلاف أجده إلاّ من الفاضل في (التحرير)[1] وموضع من (المنتهى)[2] فجعله مائة وثمانية وعشرين درهماً وأربعة أسباع درهم، أي تسعون مثقالاً [شرعياً]، ولم نعرف له مستنداً)[3].

وقد وافق العلامة في هذا التحديد الفَيّومي في مصباحه، وسبقه إليه بعض آخر من العامة، ولذا قال الشيخ البحراني[4]: إنّ تحديد العلاّمة سهو من قلمه، وإنّه تبع فيه بعض العامة.

وهذه العناوين الأربعة وقع التقدير بها في الأحاديث لعدّة من الأحكام:

١ـ فالوسق ـ كما سبق في حديث الأشعري ـ قدّر به نصاب زكاة الغلاّت الأربع، وأنّه (٥) أوساق، وأنّ الوسق (٦٠) صاعاً، فيبلغ النصاب (٣٠٠) صاع، وبما أنّ الصاع (٩) أرطال بالعراقي فيبلغ (٢٧٠٠) رطل، وبلحاظ ما سيأتي من تقدير الصاع بالغرام يبلغ الـ (٣٠٠) صاع الذي هو النصاب (٨٤٧) كيلوغراماً و(٥١٦) غراماً و(٥٠٠) ملغرام، وقدّر بوزن النجف[5] بـ (٨) وزنات و (٥) حقق ونصف حقّة إلاّ (٣/١ ٥٨) مثقال صيرفي.

---

(١) تحرير الأحكام الشرعية ١: ٣٧٤.

(٢) منتهى المطلب ٨: ١٩٤.

(٣) جواهر الكلام ١٥: ٢١٠، وما بعدها.

(٤) الحدائق الناضرة ١٢: ١١٣.

(٥) المراد بوزن النجف ما اصطلح عليه بعيار الثمانين، وهو أنّ الوزنة النجفية بعيار الأستانبول (٨٠) حقة أستانبولية تساوي (١٠٢,٤٠٠) كيلوغرام. وكل (٣/١ ٣) حقق أستانبولية تساوي حقة نجفية، فالوزنة النجفية تزن (٢٤) حقة نجفية. وفي بعض البلدان الأخرى تزيد الوزنة عن ذلك حيث تعارف في الكوفة عيار الخمسة والثمانين، وفي الشامية عيار التسعين على البيان المذكور. لكنّه بعد شيوع الكيلوغرام وتعارفه في السنين الأخيرة هُجرت تلك الموازين وصار الوزنة المتعارفة مائة كيلوغرام.

٢ـ والصاع قدّر به زكاة الفطرة في عدّة من الأحاديث[١]، كما قدّر به ماء الغسل ندباً في أحاديث أخرى، منها: حديث زرارة السابق[٢].

وسبق: أنّ الصاع (٩) أرطال بالعراقي، والرطل العراقي (٩١) مثقالاً شرعياً، وعليه يكون الصاع (٨١٩) مثقالاً شرعياً تبلغ (٤/ ١ ٦١٤) مثقال صيرفي، وبما أنّ كل (٣/١ ٢١٧) مثقال صيرفي يساوي كيلوغراماً، أي (١٠٠٠) غرام، فالصاع يساوي (٢٨٢٥,٥٥) غراماً، أي (٣) كيلوغرامات إلاّ (١٧٤,٩٤٥) غراماً.

٣ـ والمد قدّر به إطعام المسكين في الكفارات في عدّة من الأحاديث منها: صحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام إنّه قال في كفّارة اليمين: «**يطعم عشرة مساكين لكل مسكين مد من حنطة، أو مد من دقيق...**»[٣].

كما قدر به صدقة الإفطار في شهر رمضان بالنسبة للشيخ والشيخة ونظائرهما في أحاديث أخرى، منها: صحيح محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام...**»[٤].

وقدّر به أيضاً ماء الوضوء ندباً في عدة أحاديث، منها: حديث زرارة السابق.

وسبق أنّ المد ربع الصاع فهو يساوي رطلين وربع بالعراقي يكون (٣/٤ ٢٠٤) مثقال شرعي، وبما أنّ المثقال الشرعي (٣/٤) المثقال الصيرفي فهو يساوي (١٥٣,٥٦) مثقالاً صيرفياً. وحيث سبق أنّ الصاع يساوي (٢٨٢٥,٥٥) غراماً، فالمد يساوي

---

(١) الوسائل ٩: ٣٣٢ ـ ٣٣٩، أبواب زكاة الفطرة، ب ٦.

(٢) الوسائل ١: ٤٨١، أبواب الوضوء، ب ٥٠ ، ح ١.

(٣) الوسائل ٢٢: ٢٧٥، أبواب الكفارات، ب ١٢، ح ١.

(٤) الوسائل ١٠: ٢٠٩ ـ ٢١٠، أبواب من يصح منه الصوم، ب ١٥، ح ١.

(٧٠٦,٢٦٤) غـراماً، أي (٣/٤) الكيلوغـرام إلاّ (٤٣,٧٣٦) غراماً. وعليه، فالصدقة عـن صوم ثلاثين يوماً في شهر رمضان تبلغ (٢١١٨٧,٩٢٠) غراماً، أي (٢١) كيلوغراماً و(١٨٨) غراماً إلاّ (٨٠) ملغراماً.

٤ـ والـرطل قُـدر بـه الكـر مـن المـاء، فروى ابن أبي عمير مرسلاً عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء، ألف ومائتا رطل**»(١).

وروى محمد بن مسلم أنّه قال: «**والكر ستمائة رطل**»(٢).

وحمل الأول على الرطل العراقي والثاني على المكي الذي هو ضعف العراقي كمـا مـرّ، وحيث سبق أنّ الرطل العراقي (٩١) مثقالاً شرعياً، فيبلغ الكر (١٠٩٢٠٠) مثقال شرعي، وبما أنّ المثقال الشرعي (٣/٤) المثقال الصيرفي فيبلغ الكر (٨١٩٠٠) مـثقال صـيرفي. وبما أنّ كل (٢١٧) مثقالاً صيرفياً وثلث المثقال يساوي كيلوغراماً، فالكر يساوي (٣٧٦,٧٤٠) كيلوغراماً.

وهذا كله على ضوء تحديد الفقهاء واللغويين للمثقال والدرهم الشرعيين. أمّا بالنسـبة لمـا ذكـره خبراء الآثار الجدد في تحديدهما فيزيد الوزن لا محالة. وسبق الإشارة إلى الرجوع إلى الأصل أو الاحتياط عند الشك في مقدارهما الشرعي.

ففـي الكـر يجـري استصـحاب قلة الماء وفي قدر الصاع والمد اللذين يجب إخـراجهما في زكاة الفطرة وكفارة الصوم تجري أصالة البراءة مما زاد على تحديد الفقهـاء عـند الشـك فـي اعتـبار تلك الزيادة، إمّا لبعض تلك التحديدات الجديدة للمـثقال، أو لكـون الصـاع مكـيالاً، فلا ينضبط بالوزن كالرطل والمثقال؛ لاختلاف

---

(١) الوسائل ١: ١٦٧، أبواب الماء المطلق، ب ١١، ح ١.

(٢) الوسائل ١: ١٦٨، أبواب الماء المطلق، ب ١١، ح ٢.

الحنطة والشعير خفة وثقلاً، فصاع الشعير كيلاً لقشره أخف وزناً من صاع الحنطة، كما أنّ بعض أقسام التمر أخف وزناً من البعض الآخر.

٣٦ـ البريد. الفرسخ. الميل. الذراع.

١ـ فالبريد (١٢) ميلاً بالاتفاق، وهي (٤) فراسخ نصف المسافة الشرعية لقصر الصلاة، قال في (المصباح): (البريد: الرسول... ثم استعمل في المسافة التي يقطعها، وهي اثنا عشر ميلاً... والجمع بُرُد)[١].

٢ـ والفرسخ ثُمن المسافة الشرعية، وهو ثلاثة أميال باتفاق الفقهاء وأهل اللغة وإن نسب إلى الهيويين القدماء والأوربيين الجدد أنّه (٤) أميال.

وهو فارسي معرّب، نصّ عليه صاحبا (الصحاح)[٢] و(المصباح) وقال: (والفرسخة السعة، ومنه اشتق الفرسخ، وهو ثلاثة أميال بالهاشمي...)[٣].

٣ـ والميل (٤٠٠٠) ذراع باتفاق المتأخرين، وإنّما نسب الخلاف إلى القدماء من أهل الهيئة، وجعله في (المصباح) لفظياً، حيث قال: (وعند القدماء من أهل الهيئة ثلاثة الآف ذراع، وعند المحدثين أربعة الآف ذراع، والخلاف لفظي؛ لأنّهم اتفقوا على أنّ مقداره ست وتسعون ألف إصبع، والإصبع ست شعيرات بطن كل واحدة إلى الأخرى، ولكن القدماء يقولون: الذراع اثنتان وثلاثون إصبعاً. والمحدثون يقولون: أربع وعشرون إصبعاً... والفرسخ عند الكل ثلاثة أميال)[٤].

---

(١) المصباح المنير ١: ٤٣ ـ بَرَدَ.

(٢) الصحاح ١: ٤٢٨ ـ فَرسَخَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٤٦٨ ـ فَرسَخَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٥٨٨ ـ ميل

٤ـ والذراع مقياس معروف، وهو يُذكّر ويُؤنث، كما في (الصحاح)[١]، ونسب في (المصباح) إلى الأكثر تأنيثه، ونقل عن الزجاج أنّ تذكيره شاذّ، وقال: (الذراع: اليد من كل حيوان، لكنّها من الإنسان من المرفق إلى أطراف الأصابع... وذراع القياس ست قبضات معتدلات)[٢]. لأنّ القبضة أربع أصابع مضمومة، فيبلغ الذراع (٢٤) إصبعاً وهي المسافة ما بين المرفق وأطراف الأصابع من الرجل المتوسط الخلقة، ولذا سمي بذراع اليد، كما سمي بالشرعي؛ لأنّه الملحوظ في المقادير الشرعية، قبال الذراع المعماري الذي يكون أطول منه.

وهذه الألفاظ الأربعة وردت في الأحاديث تقديراً للمسافة الشرعية الموجبة للتقصير في الصلاة، والإفطار في الصوم، وهي (٨) فراسخ، وإليك بعضها:

فروى سماعة قال: سألته عن المسافر في كم يقصّر الصلاة؟ فقال عليه السلام: «**في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ**»[٣]، امتدادية.

وروى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**التقصير في بريد، والبريد أربع فراسخ**»[٤].

والمراد به المسافة الملفّقة من (٤) ذهاباً [و](٤) إياباً، فيجتمع (٨) فراسخ كالأول. ويدل عليه ما رواه معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أدنى ما يقصر فيه المسافر الصلاة. قال عليه السلام: «**بريد ذاهباً وبريد جائياً**»[٥].

---

(١) الصحاح ٣: ١٢٠٩ ـ ذَرَعَ

(٢) المصباح المنير: ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ـ ذَرَعَ.

(٣) الوسائل ٨: ٤٥٣، أبواب صلاة المسافر، ب ١، ح ٨.

(٤) الوسائل ٨: ٤٥٦، أبواب صلاة المسافر، ب ٢، ح ١.

(٥) الوسائل ٨: ٤٥٦، أبواب صلاة المسافر، ب ٢، ح ٢.

وروى العيص بن القاسم عن أبي عبدالله عليه السلام قال «**في التقصير: حده أربعة وعشرون ميلاً**»[١]، وهي (٨) فراسخ.

ولم يرد في الأحاديث تحديد للميل إلاّ في مرسلتين[٢] ورد في أحدهما أنّه (١٥٠٠) ذراع، وفي الثانية أنّه (٣٥٠٠) ذراع، لكنّه لا عبرة بهما؛ لضعف سندهما بالإرسال، واختلافهما في التحديد، مع حكايتهما لواقعة واحدة، ومنافاتهما للتحديد السابق الذي اتفق عليه اللغويون وأفتى به الفقهاء، ولعل المراد بهما ذراعان آخران غير ذراع اليد. وعليه فلا مناص من الأخذ بتحديده السابق، وأنّه (٤٠٠٠) ذراع.

وضبطنا ذراع اليد المتعارف فبلغ (٤٦,١/٢) سنتمتر، وعليه يكون الميل (١٨٦٠) متراً يساوي (١,٨٦٠) كيلومتراً، ويكون الفرسخ (٥٥٨٠) متراً، يساوي (٥,٥٨٠) كيلومتراً، وتكون الأربع فراسخ (٢٢٣٢٠) متراً، تساوي (٢٢,٣٢٠) كيلومتراً، وهي حدّ المسافة الشرعية لقصر الصلاة، الملفقة من الذهاب والإياب، أمّا المسافة الشرعية الامتدادية وهي (٨) فراسخ فتبلغ (٤٤,٦٤٠) كيلومتراً.

وعليه، فإن ثبت للمسافر بلوغ هذه المسافة بالعلم أو البينة الشرعية أو إخبار الثقة ـ بناءً على حجية خبر الثقة في الموضوعات ـ وجب التقصير في الصلاة والإفطار في الصوم، وإن شك في بلوغها أو تعارضت البينتان أو الخبران فيه فتساقطا كان المرجع هو الحكم الأولي وهو الإتمام.

وجاء في أحاديث الحج تحديد فرض التمتع بمن بَعُدَ منزله عن مكة ثمانية

(١) الوسائل ٨: ٤٥٤ ـ ٤٥٥، أبواب صلاة المسافر، ب ١، ح ١٤.

(٢) الوسائل ٨: ٤٦٠ ـ ٤٦١، أبواب صلاة المسافر، ب ٢، ح ١٣، ١٦.

وأربعين ميلاً فما زاد، وفرض القِران والإفراد بما دون ذلك، ويساوي الـ (٤٨) ميلاً (٨٩,٢٨٠) كيلو متراً.

فروى زرارة أنّه سئل الإمام الباقر عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾[1]. فقال عليه السلام: «**يعني أهل مكة ليس عليهم متعة، كل من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً... وكل من كان أهله وراء ذلك فعليهم المتعة**»[2].

كما جاء في حديث عبدالله بن سنان عن الإمام الباقر عليه السلام تحديد محاذاة مسجد الشجرة لمن خرج من المدينة في غير طريق أهلها وهو يريد مكة، فقال عليه السلام: «**فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال، فيكون حذاء الشجرة من البيداء**»[3].

خلاصة المقادير

وإليك قائمة بخلاصة ما أثبتناه في هذا البحث من مقادير:

١ـ كل (١٠٠٠) ملغرام يساوي غراماً.

٢ـ كل (١٠٠٠) غرام يساوي كيلوغراماً.

٣ـ كل (٢١٧ ١/٣) مثقال صيرفي يساوي كيلوغراماً.

٤ـ المثقال الشرعي يساوي (٣/٤) المثقال الصيرفي.

٥ـ المثقال الصيرفي يساوي (١ ١/٣) مثقال شرعي.

٦ـ (٢٤) حمصة متوسطة تساوي مثقالاً صيرفياً.

٧ـ (١٨) حمصة متوسطة تساوي مثقالاً شرعياً.

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) الوسائل ١١: ٢٥٩، أبواب أقسام الحج، ب ٦، ح ٣.

(٣) الوسائل ١١: ٢١٧ ـ ٢١٨، أبواب المواقيت، ب ٧، ح ١.

٨ـ المثقال الصيرفي يساوي (٤,٦٠٠) غرام.

٩ـ المثقال الشرعي يساوي (٣,٤٥٠) غراماً.

١٠ـ المثقال الشرعي هو الدينار الشرعي.

١١ـ الدرهم الصيرفي (١/٤٠٠) من الحقّة الأستانبولية؛ لأنّها تساوي (٤٠٠) درهم صيرفي. وتساوي (١٢٨٠) غراماً. وعليه، فكل (١/٢ ٣١٢) درهم يساوي كيلوغراماً.

١٢ـ الدرهم الشرعي يساوي (٢,٤١٥) غراماً.

١٣ـ نسبة الدرهم الشرعي إلى الدينار الشرعي (٧/١٠) فكل (١٠) دراهم تساوي (٧) دنانير.

١٤ـ الصاع يساوي (٢٨٢٥,٥٥) غراماً.

١٥ـ المد يساوي (٧٠٦,٢٦٤) غراماً.

١٦ـ نسبة المد إلى الصاع (١/٤).

١٧ـ الكر يساوي (٣٧٦,٧٤٠) كيلوغراماً.

١٨ـ الرطل العراقي يساوي (١٣٠) درهماً شرعياً، ويساوي (٩١) مثقالاً شرعياً، ويساوي (١/٢) من الرطل المكي، ويساوي (٢/٣) من الرطل المدني.

١٩ـ الرطل المدني يساوي (١٩٥) درهماً شرعياً، ويساوي (١/٢ ١٣٦) مثقال شرعي.

٢٠ـ البريد يساوي (١٢) ميلاً.

٢١ـ الفرسخ يساوي (٣) أميال.

٢٢ـ الميل يساوي (١,٨٦٠) كيلومتراً.

٢٣ـ الفرسخ يساوي (٥,٥٨٠) كيلومتراً.

٢٤ـ الأربعة فراسخ ـ المسافة الملفقة في تقصير الصلاة ـ تساوي (٢٢,٣٢٠) كيلومتراً.

٢٥ـ الثمانية فراسخ ـ المسافة الامتدادية في تقصير الصلاة ـ تساوي (٤٤,٦٤٠) كيلومتراً.

٢٦ـ الثمانية والأربعون ميلاً ـ المسافة في فرض حج التمتع ـ تساوي (٨٩,٢٨٠) كيلومتراً.

٢٧ـ الكيلومتر يساوي (١٠٠٠) متر.

المبحث الثالث عشر:

طرق بيان الأحكام في الأحاديث

طرق بيان الأحكام في الأحاديث

تمهيد

إنّ البحث عن طرق بيان الأحكام في الأحاديث كسابقه لم يخرج عن حد البحث عن الألفاظ والجمل الواردة في الأحاديث، غير أنّه يمتاز ببيان الطرق المتغايرة المستعملة فيها عند بيان الأحكام، ولذا أفردناه بالبحث تعريفاً بتلك الطرق وتمييزاً بينها، مع الإشارة إلى بعض الآيات الكريمة، فنقول:

بيان الطرق

اختلف لسان التشريع في بيان الأحكام على صور:

إحداها: الإخبار عن ثبوت حكم أو نفيه بجملة خبرية، مثل حديث الصدوق عن المعصوم عليه السلام أنّه قال: «**ومن تكلم في صلاته متعمداً فعليه إعادة الصلاة**»(1).

وحديث زرارة عن أحد الصادقين عليهما السلام أنّه قال: «**لا ينقض الوضوء إلاّ ما خرج من طرفيك أو النوم**»(2).

ثانيتها: الأمر بفعل أو النهي عنه بمادتيهما، كالآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ

---

(1) الوسائل ٧: ٢٨١، أبواب قواطع الصلاة، ب ٢٥، ح ٢.

(2) الوسائل ١: ٢٤٨ ـ ٢٤٩، أبواب نواقض الوضوء، ب ٢، ح ١.

وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْي﴾[١].

وقـول الإمـام الصـادق عليه السلام: «**إنّ أميـر المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ أمر شيخاً كبيراً لم يحج قط، ولم يطق الحج لكبره أن يُجهّز رجلاً يحج عنه**»[٢].

وقوله عليه السلام: إنّ النبي صلى الله عليه وآله «**نهى أن ينظر الرجل إلى عورة أخيه المسلم**»[٣].

وقوله عليه السلام: إنّ النبي صلى الله عليه وآله «**نهى عن بيع الذهب بالذهب زيادة إلاّ وزناً بوزن**»[٤].

ثالثها: الأمر والنهي بالصيغة، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾[٥]. ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[٦].

وقول الإمام الصادق عليه السلام: «**إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة**»[٧].

وقوله عليه السلام في من يصيبه الرعاف في الصلاة ويغسله: «**فليبنِ على صلاته ولا يقطعها**»[٨].

رابعـتها: إنشـاء الحكـم بجملة خبرية، كقوله تعالى: ﴿فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[٩].

وقـول الإمـام الباقر عليه السلام: «**إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً...**»[١٠].

---

(١) النحل: ٩٠.

(٢) الوسائل ١١: ٦٥، أبواب وجوب الحج، ب ٢٤، ح ٦.

(٣) الوسائل ١: ٢٩٩، أبواب أحكام الخلوة، ب ١، ح ٢.

(٤) الوسائل ١٨: ١٦٦، أبواب الصرف، ب١، ح ٥.

(٥) البقرة: ٤٣.

(٦) الإسراء: ٣٢.

(٧) الوسائل ٧: ٢٤٥، أبواب قواطع الصلاة، ب ٣، ح ٦.

(٨) الوسائل ٧: ٢٤١، أبواب قواطع الصلاة، ب ٢، ح ١١.

(٩) البقرة: ١٩٧.

(١٠) الوسائل ٨: ٢٣١، أبواب الخلل في الصلاة، ب ١٩، ح ١.

وقول الإمام الصادق عليه السلام في من أفطر يوماً من شهر رمضان: «... **فإن لم يقدر تصدّق بما يطيق**»(١).

ونقول:

الإخبار عن ثبوت الحكم أو عدمه

١ـ أمّا الإخبار عن ثبوت الحكم أو عدمه في الشريعة فيختلف بلحاظ الأحكام الخمسة باختلاف ظهور الألفاظ والجمل المستعملة عند الإخبار.

وسبق البحث عن المهم منها، وأهملنا البقية؛ لوضوحها، مثل قوله عليه السلام في حديث الصدوق السابق: «**فعليه إعادة الصلاة**» ونظائره، فإنّه ظاهر في الإلزام وانشغال ذمة المكلف، فيثبت الوجوب إلاّ أن تقوم قرينة على غيره، كما في قول الإمام الرضا عليه السلام: «**من أعتق مملوكاً لا حيلة له، فإنّ عليه أن يعُوله حتى يستغني عنه...**»(٢). حيث لم يفتِ أحد من الفقهاء بوجوب الإنفاق بعد الإعتاق، وإنّما قالوا باستحبابه.

الأمر والنهي بالمادة أو الصيغة

٢ـ وأمّا الأمر والنهي بمادتيهما فيلحقان بالأمر والنهي بصيغتيهما.

٣ـ وأمّا الأمر والنهي بصيغتيهما فقد استعملا في أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته في الوجوب والتحريم تارة، وفي الاستحباب والتنزيه أخرى، ولذا صرّح الفيض الكاشاني بأنّ الأمر بالشيء في كلام أهل البيت عليهم السلام أعمّ من الفرض والاستحباب، والنهي عنه أعمّ من التحريم والتنزيه(٣). وعليه فإن قامت قرينة على تعيين المراد

---

(١) الوسائل ١٠: ٤٥، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب ٨، ح ١.

(٢) الوسائل ٢١: ٣٠، أبواب العتق، ب ١٤، ح ١.

(٣) الوافي ١: ١٦.

فهو، وإلاّ فهل يثبت الوجوب في الأمر والتحريم في النهي؟ فيه بحث وخلاف.

فالمشهور: أنّ الأمر حقيقة في الوجوب والنهي حقيقة في التحريم، فلا يصرفان عن ذلك إلى الندب والكراهة إلاّ بقرينة، ولذا قال الشيخ البحراني في إيراده على صاحب (المدارك): (ومقتضى التحقيق الذي صرّح به هو وغيره في الأصول والفروع أنّ الأمر حقيقة في الوجوب، ولا يخرج عنه إلاّ بقرينة، على أنّ شيوع النهي في الكراهة إن كان مع القرائن الحالية أو المقالية الدالة على ذلك فهو لا ينفعه، وإلاّ فهو محل المنع أيضاً... قد اشتمل على النهي الذي هو حقيقة في التحريم)(١).

واختاره المحقق الخراساني فصرّح في مبحث الأوامر من كفايته بأنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب. مستدلاً عليه بالتبادر، مؤيداً بقيام سيرة العقلاء على ذم الموالي عبيدهم عند مخالفتهم لامتثال ما أمروا به، ولا يضرّ في ذلك كثرة استعمال الصيغة في الندب، فإنّه مجاز مع القرينة. كما صرّح في مبحث النواهي بأنّ صيغة النهي دالة على الطلب، كصيغة الأمر (غير أنّ متعلق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر العدم...)(٢). فكما أنّ الوجوب متبادر من الأمر فالتحريم متبادر من النهي إلاّ أن تقوم قرينة على إرادة التنزيه.

وقال على فرض عدم كون الصيغة حقيقة في الوجوب يمكن حملها عليه بمقدمات الحكمة: (فإنّ الندب كأنّه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده ـ مع كون المطلق في مقام البيان ـ كافٍ في بيانه، فافهم)(٣).

(١) الحدائق ٦: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٢) كفاية الأصول ١: ١٥٩ ـ ٢٤٤.

(٣) كفاية الأصول ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

وتوضيحه: أنّ لفظ الصيغة يدل على أنّ ما تعلقت به الهيئة مراد للمولى، والإرادة قسمان: قوية ينشأ منها الوجوب، وضعيفة ينشأ منها الاستحباب. والقوية صِرف الإرادة فلا تحتاج إلى قيد زائد، والضعيفة تحتاج إلى تقييدها بالضعف، فإذا أطلق المولى إرادته من دون وجود ما يدل على ضعفها تحمل على القوية بمقتضى مقدمات الحكمة، وينشأ منها الوجوب.

لكن استاذنا المحقق الخوئي صرّح بأنّ الوجوب خارج عن مدلول اللفظ، وإنّما يستفاد من العقل بقانون المولوية فيكون من الأحكام العقلية. وقال: إنّ الأمر إنّما يدل على اعتبار المولى شيئاً على ذمة المكلف، وإذا ثبت هذا الاعتبار ولم يرد ترخيص من المولى في تركه يحكم العقل بالوجوب، فلو خالف العبد يستحق العقاب، حيث يدرك العقل عدم قبح عقابه. فهنا مبنيان:

أحدهما: استفادة الوجوب من صيغة الأمر نفسها.

ثانيهما: استفادته من حكم العقل الناشئ من طلب المولى غير المقرون بالترخيص في الترك.

ويظهر أثر هذا الخلاف فيما لو أمر المولى بإيجاد فعلين أو أفعال، وعلمنا من الخارج استحباب بعضها، كما في قول الإمام الصادق عليه السلام: «**اغتسل يوم الأضحى والفطر والجمعة، وإذا غسلت ميتاً...**»[1]، حيث علمنا باستحباب ما عدا الأخير.

وقوله عليه السلام: «**إذا أردت أن تحنط الميت فاعمد إلى الكافور فامسح به آثار السجود منه، ومفاصله كلها، ورأسه، ولحيته، وعلى صدره من الحنوط**»[2]، حيث

---

(١) الوسائل ٣: ٣٠٦، أبواب الاغسال المسنونة، ب ١، ح ٩.

(٢) الوسائل ٣: ٣٢، أبواب التكفين، ب ١٤، ح ١.

علمنا باستحباب مسح ما عدا الأول، فهل يكون ذلك قرينة على استحباب الجميع، فلا يعتد بظهور الصيغة في الوجوب، أو يؤخذ بظهورها فيه بالنسبة لغير ما قام الدليل على استحبابه، أو يتوقف؟ فيه بحث وخلاف.

فعلى المبنى الأول يتوقف؛ لأنّ استحباب بعض الأفعال يكشف عن عدم استعمال الصيغة في الوجوب، بل الأعم منه، وهو جامع بينه وبين الندب فيحتاج تعيين أحدهما إلى قرينة، ومع فقدها يتوقف، إلاّ أن يقال بأنّ استحباب ذلك الفعل كاشف عن استعمال الصيغة فيه.

وعلى الثاني يثبت الوجوب في غير ما ثبت استحبابه؛ لأنّ الصيغة مستعملة في إبراز الأمر النفساني، وهو الاعتبار على ذمة المكلف المشترك بين الوجوب والندب، واستفادة الوجوب من عدم ترخيص الشرع في الترك، حيث يحكم العقل بلزوم الامتثال وتفريغ الذمة جرياً على قانون العبودية، بخلاف ما لو رخص فيه. وبهذا يفكك بين الفعلين في الحكم، ولولا هذا الترخيص في أحدهما لحكمنا بوجوبهما معاً.

ويجري ذلك في النهي عن شيء على رأي أستاذنا الخوئي، فإنّ الذي يثبت به مبغوضية الفعل في نظر الشرع، فإن اقترن بالترخيص ثبتت الكراهة المصطلحة فحسب، وإن لم يقترن به أدرك العقل حرمته بقانون المولوية، فتكون الحرمة مستفادة من حكم العقل الناشئ عن نهي المولى غير المقرون بالترخيص في الفعل. واختار الأستاذ هذا المعنى في لفظ الكراهة الذي سبق في موضوع (الكراهة) بحثنا عنه. وبسط البحث عن صيغتي الأمر والنهي محرر في كتب الأصول.

إنشاء الحكم بالجملة الخبرية

٤ـ وأمّا إنشاء الحكم بالجملة الخبرية فالبحث عنه في موردين:

أحدهما: أنّ استعمالها في الإنشاء حقيقة أم مجاز.

ثانيهما: أنّها ظاهرة في الحكم الإلزامي كالوجوب والتحريم أم لا؟

أمّا الأول فقد اختلف فيه على أقوال:

أحدها: أنّ الجملة موضوعة للإخبار والحكاية، كقوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى**﴾(١). فيكون إنشاء الحكم بها استعمالاً لها في غير ما وضعت لها مجازاً، فيحتاج إلى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، والقرينة بطلان إرادة الإخبار من تلك الجمل، حيث نرى وقوع الرفث والفسوق والجدال في الحج كثيراً، فلا يصح الإخبار عن عدمه في الآية الكريمة السابقة، كما أنّ المصلي قد يحدث في صلاته أو وضوئه خلل يوجب إعادة الصلاة ولا يعيدها، فلا يصح الإخبار عن الإعادة، كما في الحديث السابق ونظائره، فإنّه كذب، وحاشا المشرّع منه، فيتعين إرادة التشريع بإنشاء تحريم الرفث وأخويه في الحج، وإنشاء وجوب إعادة الصلاة عندما يعرض خلل مبطل لها، ونحو ذلك من الأحكام المنشأة بتلك الجمل، فلو صح الإخبار في مورد بقيت الجملة على ظهورها فيه، مثل جملة: «**فعليه إعادة الصلاة**»(٢) في الحديث السابق، فإنّه إخبار عن ثبوت وجوب إعادة الصلاة في الشريعة، سواء امتثل المكلف فأعادها أم لا.

ثانيها: أنّها لم تستعمل في إنشاء الطلب مجازاً، وإنّما استعملت في معناها الحقيقي وهو الإخبار، لكن بداعي البعث والتحريك، وبه يزول محذور الكذب ويثبت مطلوبية الفعل واختاره جماعة، منهم المحقق الخراساني(٣)، واستدل له بأنّا

---

(١) يس: ٢٠.

(٢) الوسائل ٧: ٢٨١، أبواب قواطع الصلاة، ب ٢٥، ح ٢.

(٣) كفاية الأصول ١: ١٦١.

لا نرى أي فرق بين استعمالها في مقام الإخبار واستعمالها في مقام الإنشاء، غير أنّ داعي الاستعمال في الأول هو الحكاية وفي الثاني هو البعث والتحريك. وهو أيضاً محتاج إلى قرينة، وإلاّ لم يثبت الطلب، والقرينة عليه نفس القرينة السابقة، وعند عدمها يؤخذ بظهور الجملة في الإخبار.

ثالثها: أنّها من الألفاظ المشتركة، فهي موضوعة بوضع للإخبار وبوضع آخرللإنشاء، نظير صيغ العقود المتحدة في الإخبار والإنشاء مثل: (بعتُ) ونحوها، واختاره أستاذنا المحقق الخوئي(١). وعليه، فكما يحتاج استعمالها في الإنشاء إلى قرينة يحتاج استعمالها في الإخبار إليها على غرار سائر الألفاظ المشتركة، وإن كان استعمالها في كل منهما حقيقياً.

وصرّح صاحب (الفصول) بإمكان دعوى الوضع للإنشاء في ألفاظ صيغ العقود، وأنّها (نقلت [من الإخبار] بالغلبة في أصل اللغة إلى معنى الإنشاء، ولو بالنسبة إلى مقام العقد، ويؤيد ذلك عدم ملاحظة العلاقة عند الإطلاق في مقام العقد)(٢) فلا يدخل في المجاز. وما ذكره قريب.

واختار العلامة في تهذيبه(٣): أنّ صيغ العقود منقولات في الشرع من معانيها اللغوية ـ أعني الإخبار ـ إلى معانيها الشرعية ـ أعني الإنشاء ـ محتجاً بأنّه لولاه للزم الكذب أو مسبوقية كل صيغة بأخرى، ويتسلسل. يعني إن لم تكن الصيغة مسبوقة بأخرى مثلها يلزم الكذب، حيث لم يصدر من المنشئ عقد كي يخبر عنه، وإن

---

(١) من تقريري لدرس الأستاذ في الأصول، مبحث الخبر والإنشاء.

(٢) الفصول الغروية : ٥٣.

(٣) تهذيب الوصول: ٧٧.

كانت مسبوقة بأخرى مثلها ننقل الكلام إليها وهكذا فيتسلسل، ومقتضاه الالتزام بثبوت الحقيقة الشرعية في صيغ العقود فحسب.

ولذا استدل الشهيد الثاني على عدم وقوع الطلاق بصيغة الماضي، وهي (طلّقت فلانة) بقوله: (لأنّه إخبار، ونقله إلى الإنشاء على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على موضع الوفاق وهو صيغ العقود فاطراده في الطلاق قياس...)(١).

وأورد صاحب (الفصول) على العلامة بأنّ (الدليل الذي تمسّك به واضح الاندفاع؛ لأنّ الصيغة إذا استعملت في الإنشاء مجازاً بضميمة قرائن حالية أو مقالية لا يلزم على تقديره شيء من المحذورين، ولعله مبني على القاعدة المشهورة من أنّ العقود اللازمة لا تنعقد بالألفاظ المجازية، وهذا على تقدير تسليمه محمول على ما يكون مجازاً بمادته...)(٢).

وعلى أية حال فعند قيام القرينة الحالية أو المقالية على عدم إرادة الإخبار بتلك الجملة مثل لزوم الكذب فيه يثبت إرادة الإنشاء فيها، وإلاّ يؤخذ بظاهرها في الإخبار؛ لعدم ثبوت وضعها للإنشاء، إلاّ صيغ العقود، فإنّ الظاهر نقلها في اللغة للإنشاء بل لم تستعمل في العقد إلاّ فيه، وهو موقوف على إحراز كون المتكلم بصدد التعاقد. ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها عهدتها على مدعيها.

وأمّا الثاني فيمكن دعوى عدم ظهور تلك الجمل في الحكم الإلزامي من الوجوب والتحريم، لإمكان استعمال (فلا رفث...) ونحوه في مطلق المرجوحية أعم من التحريم، واستعمال (لم يعتد بها...) ونحوه في مطلق رجحان الإعادة أعم

---

(١) شرح اللمعة ٢: ١٢٦.

(٢) الفصول الغروية: ٥٣.

من الوجوب، ولذا علّق الشهيد الثاني على مرسل عبدالله بن المغيرة عن الإمام الصادق عليه السلام: في رجل نام عن العتمة فلم يقم إلى انتصاف الليل؟ قال عليه السلام **«يصليها ويصبح صائماً»**[١]، فقال: (لا تدل على الوجوب؛ إذ لا أمر، ولا يلزم من عطفه على الصلاة الواجبة وجوبه، والأصح الاستحباب، كما اختاره المصنف)[٢].

وتعرّض المحقق الخراساني لذلك بقوله: (هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث، مثل: يغتسل، ويتوضأ، ويعيد، ظاهرة في الوجوب أم لا؟ لتعدد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها).

وأجاب عنه بأنّ الظاهر من تلك الجمل هو الوجوب، بل دلالتها على الوجوب أظهر من دلالة صيغة الأمر عليه، حيث أخبر المشرّع (بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلاّ بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة).

ثم تنّزل عن ذلك وأفاد: أنّه على فرض عدم ظهورها في الوجوب فإنّ مقدمات الحكمة مقتضية لحملها عليه بقرينة تلك النكتة الموجبة (لتعّينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإنّ شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره)[٣].

ومع ذلك علّق على حديث: **«ما لا يدرك كله لا يترك كله»**[٤]، بقوله: (وليس

---

(١) الوسائل ٤: ٢١٦، أبواب المواقيت، ب ٢٩، ح ٨.

(٢) المسالك ١٠: ٣٤، مبحث الكفارات.

(٣) كفاية الأصول ١: ١٦٠ وما بعدها.

(٤) سبق البحث عن هذا الحديث في حديث: **«ما لا يدرك كله لا يترك كله»**.

ظهور: «لا يترك» في الوجوب ـ لو سلّم ـ موجباً لتخصيصه بالواجب...)(١).

فإنّ مثل هذا التعبير ينبئ عن عدم تسليم ظهور الجملة الخبرية في الوجوب.

ونقله الشيخ الأنصاري عن البعض صريحاً فقال: (إنّ جملة: «لا يترك» خبرية لا تفيد إلاّ الرجحان)(٢).

لكن أستاذنا المحقق الخوئي اختار أنّ دلالة تلك الجمل الخبرية على الوجوب بحكم العقل كما في صيغ الأمر. وأفاد في وجه ذلك: أنّ تلك الجمل دالة على الطلب بلا إشكال، فإنّ المتكلم بها لم يكن بصدد الإخبار، وإنّما هو بصدد إبراز طلبه، وبيان اعتباره شيئاً على ذمة المكلف، وحيث لم يقترن بالترخيص يحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدته جرياً على قانون العبودية. وعليه فالملاك في دلالة الجمل الإنشائية والجمل الخبرية على الوجوب واحد.

وأفاد دام ظلّه: إنّ طلب إعادة العمل الذي حدث فيه خلل ما بجملة خبرية كـ (يعيد) أو غيرها كـ (أعد) لا يدل على تشريع حكم جديد كي تجب إعادته مطلقاً، وإنّما يدل على بطلانه، فإن كان واجباً وجب إعادته تفريغاً للذمة منه، وإن كان مندوباً استحبت الإعادة فحسب.

(لا) النافية للجنس

واستعملت (لا) النافية للجنس في الأحاديث كثيراً في نفي موضوعات الأحكام والإخبار عن عدمها، ولذا ناسب تحقيق البحث عنها، والإشارة إلى موارد استعمالاتها المختلفة فنقول:

---

(١) كفاية الأصول ٢: ٣٥٤.

(٢) فرائد الأصول: ٢٩٥.

إنّها ظاهرة عند النفي التكويني في نفي الطبيعة حقيقة، فينتفي جميع آثار وجودها لا محالة، كما في جملة: (لا رجل في الدار). إلاّ أن تقوم قرينة على وجود الطبيعة، فيكون نفيها ادعاءً كناية عن نفي آثارها، كما في خطبة أمير المؤمنين عليه السلام في الجهاد: «**يا أشباه الرجال، ولا رجال**»(١).

وقد استعمل هذا النفي بكلا قسميه في الأحاديث، فبعضها ورد النفي فيها على الطبيعة حقيقة في عالم التشريع، فلم يعتبر المشرّع لها أي وجود، وبعضها ورد النفي فيها على الطبيعة ادعاءً بلحاظ نفي بعض آثارها.

نفي الطبيعة حقيقة

أمّا الأول فإليك طائفة منه:

١ـ روى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**لا صلاة إلاّ بطهور**»(٢).

٢ـ وروى عنه عليه السلام أنّه قال: «**لا صلاة إلاّ إلى القبلة**»(٣).

٣ـ وروى عنه عليه السلام أنّه قال: «**وقم منتصباً، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له**»(٤).

٤ـ وروى محمد بن مسلم عنه عليه السلام أنّه قال: سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ قال عليه السلام: «**لا صلاة له إلاّ أن يقرأ بها في جهر أو إخفات...**»(٥).

---

(١) نهج البلاغة: ٧٠ / الخطبة ٢٧.

(٢) الوسائل ٢: ٢٠٣، أبواب الجنابة، ب ١٤، ح ٢.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٢، أبواب القبلة، ب ٩، ح ٢.

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٨، أبواب القيام، ب ٢، ح ١.

(٥) الوسائل ٦: ٢٧، أبواب القراءة، ب ١، ح ١.

٥ـ وروى عمار الساباطي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سها خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة؟ قال عليه السلام: «**يعيد الصلاة، ولا صلاة بغير افتتاح**»(١).

فالصلاة الفاقدة للطهور، أو الاستقبال، أو القيام منتصباً، أو الفاتحة، أو تكبيرة الإحرام، وإن فرضنا صدق الصلاة عليها بنظر العرف، لكن المشرّع لا يراها صلاةً، وإن لم تكن تلك الأمور المفقودة فيها على مستوى واحد.

فالطهور دخيل في الصحة مطلقاً، فهو مقوّم للصلاة وشرط واقعي لها، فتبطل بفقدانه عمداً أو سهواً.

ومنه أيضاً حديث داود الرقي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**توّضأ مثنىً مثنىً ولا تزدنَّ عليه، وإنّك إن زدت عليه فلا صلاة لك**»(٢). لبطلان الوضوء بتثليث الغسلات فتبطل الصلاة تبعاً له، حيث لا صلاة إلاّ بطهور.

والاستقبال كذلك، فلو صلّى مستدبراً القبلة بطلت صلاته مطلقاً، وإنّما اغتفر الانحراف عن القبلة سهواً إلى ما بين المشرق والمغرب؛ للنص الخاص، رواه معاوية ابن عمار عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**ما بين المشرق والمغرب قبلة**»(٣).

وتكبيرة الإحرام مثلهما في بطلان الصلاة بفقدها مطلقاً حيث لا تنعقد إلاّ بها.

والقيام كذلك حال تكبيرة الإحرام، وعند الهوي إلى الركوع المسمّى بالقيام المتصل بالركوع، فإنّه دخيل في صحة الصلاة مطلقاً في كلا الحالين، ولذا عبّر الفقهاء عنه بالركن.

---

(١) الوسائل ٦: ١٤، أبواب تكبيرة الإحرام، ب ٢، ح ٧.

(٢) الوسائل ١: ٤٤٣ ـ ٤٤٤، أبواب الوضوء، ب ٣٢، ح ٢.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٤، أبواب القبلة، ب ١٠، ح ١.

أمّا في باقي أحوال الصلاة، كالقراءة والذكر وبعد الركوع فلا يضرّ الإخلال به سهواً.

والفاتحة دخيلة في صحة الصلاة حال الذكر والالتفات، فلو أخلّ بها نسياناً لا تبطل الصلاة.

والوجه في هذا التفصيل: أنّ الحكم ببطلان الصلاة مطلقاً عند فقد الطهارة أو الاستقبال أو تكبيرة الإحرام على طبق ظهور نفي الطبيعة في الشريعة، وإنّما خرجنا عنه في الفاتحة والقيام من أجل صحيح زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: **«لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»**(١).

وهو صريح في أنّ غير الخمسة المذكورة من أجزاء الصلاة وشرائطها لا تضر بصحتها لو فاتت سهواً، فيخصص به إطلاق أدلة اعتبارها، ويختص بحال الذكر، وبما أنّ الفاتحة والقيام ليسا من الخمسة فلا يضر فوتهما سهواً. وإنّما استثني القيام حال الهوي إلى الركوع فاعتبر جزءاً مطلقاً من أجل تقوّم الركوع به فيفوت بفواته، وهو من الخمسة التي تعاد الصلاة بالإخلال بها مطلقاً.

يبقى البحث في أنّ تكبيرة الإحرام ليست من الخمسة المستثناة في ذلك الصحيح، فلماذا لا يجري عليها حكم الفاتحة في عدم بطلان الصلاة بنسيانها.

والإجابة عنه:

أولاً: أنّ الموضوع في ذلك الحديث هو الصلاة وهي لا تنعقد إلاّ بتكبيرة الإحرام، ولذا سمّيت بتكبيرة الافتتاح. وعليه، فلا ينظر الحديث إليها.

وثانياً: قيام النصوص الخاصة على بطلان الصلاة بنسيان تكبيرة الإحرام

---

(١) الوسائل ٤: ٣١٢، أبواب القبلة، ب ٩، ح ١.

فيخصص بها ذلك الحديث، منها حديث زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال عليه السلام: «**يعيد**»(١).

وهناك بعض الأحاديث المفصّلة في حكم نسيان التكبيرة بحثنا عنها في الفقه.

ويُلحق بتكبيرة الإحرام القيام حالها، حيث دل موثّق عمار الساباطي(٢) على بطلان الصلاة بفقدانه سهواً فيخصص به الحديث السابق أيضاً.

٦ـ وروى أبو حمزة الثمالي عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام أنّه قال: «**لا عمل إلاّ بنيّة**»(٣)، ونظيره غيره(٤). فالعمل المشروط بالنية، سواء الصلاة وغيرها يبطل بفقدها مطلقاً عمداً أم سهواً.

٧ـ وروى محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا اعتكاف إلاّ بصوم**»(٥). ونظيره أحاديث أخرى(٦) دلت على نفي طبيعة الاعتكاف وبطلانه بدون الصوم.

٨ـ وروى ابن أبي جمهور عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**لا صيام لمن لا يبيّت الصيام من الليل**»(٧).

فالعبادات من الصلاة والصيام والاعتكاف ونحوها بما أنّ المشّرع قد اعتبرها على هيئة

---

(١) الوسائل ٦: ١٢ ـ ١٣، أبواب تكبيرة الإحرام، ب ٢، ح ١.

(٢) الوسائل ٥: ٥٠٣ ـ ٥٠٤، أبواب القيام، ب ١٣، ح ١.

(٣) الوسائل ١: ٤٦، أبواب مقدمة العبادات، ب ٥، ح ١.

(٤) الوسائل ١: ٤٦ ـ ٤٩، أبواب مقدمة العبادات، ب ٥.

(٥) الوسائل ١٠: ٥٣٦، أبواب الإعتكاف، ب ٢، ح ٣.

(٦) الوسائل ١٠: ٥٣٦ ـ ٥٣٧، أبواب الاعتكاف، ب ٢.

(٧) مستدرك الوسائل ٧: ٣١٦، أبواب وجوب الصوم، ب ٢ ، ح ١.

خاصة وشرائط معينة له أن ينفي حقيقتها عند فقد بعض ما اعتبره فيها جزءاً أو شرطاً.

٩ـ وروى منصور بن حازم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يمين للولد مع والده، ولا للملوك مع مولاه، ولا للمرأة مع زوجها، ولا نذر في معصية، ولا يمين في قطيعة**»(١). فإنّ اليمين في هذه الموارد الأربعة وإن وجد تكويناً وصدر من الحالف بدون إذن الوالد والزوج والمولى وفي قطيعة الرحم لكنّه منفي في الشريعة، حيث ألغاه المشرّع فلم يرتب عليه أي أثر؛ لفقده الشرط الذي اعتبره فيه. ومثله النذر في المعصية.

وجاء في حديث عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في المرأة: «**ولا نذر في مالها إلاّ بإذن زوجها...**»(٢).

١٠ـ وروى حفص عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا سبق إلاّ في خفّ أو حافر أو نصل، يعني: النصال**»(٣). وسبق في حديث «**لا سبق إلاّ في خف أو حافر أو نصل**» الاختلاف في قراءة لفظ «**سبق**»، وهل أنّه بفتح الباء أم سكونها؟ وعلى كلا التقديرين يكون الشارع قد ألغاه في غير تلك الموارد الثلاثة المحصورة.

١١ـ وروى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يشتري من الرجل المتاع ثم يدعه عنده، فيقول: حتى آتيك بثمنه. قال عليه السلام: «**إن جاء فيما بينه وبين ثلاثة أيام، وإلاّ فلا بيع له**»(٤). ونظيره غيره(٥).

---

(١) الوسائل ٢٣: ٢١٧، أبواب الأيمان، ب ١٠، ح ٢.

(٢) الوسائل ٢٣: ٣١٥، أبواب النذر، ب ١٥، ح ١.

(٣) الوسائل ١٩: ٢٥٢ ـ ٢٥٣، أبواب أحكام السبق والرماية، ب ٣، ح ١.

(٤) الوسائل ١٨: ٢١، أبواب الخيار ، ب ١ ، ح ١.

(٥) الوسائل ١٨: ٢١ ـ ٢٣، أبواب الخيار، ب ١.

فالبيع ونحوه من سائر المعاملات وإن كان لها حقائق عرفية، لكن الشارع أمضى بعضها وأبطل الآخر، كالبيع الربوي والغرري ونحوهما، فصح له تسليط أداة النفي عليه، وإن رآه العرف بيعاً، ولذا أفتى بعض الفقهاء ببطلان البيع في هذه الصورة التي تضمنها هذا الحديث ونظائره عملاً بظواهرها.

لكنّه اشتهر بينهم الفتوى بصحته، وثبوت خيار للبائع بعد الأيام الثلاثة سموه بخيار التأخير وإن اختلفوا في فوريته وتراخيه. وجعل الشيخ الأنصاري فتواهم بذلك مقرّباً لرفع اليد عن ظهور تلك الأحاديث في البطلان، وحملها على نفي اللزوم، واستدل على التراخي بقوله: (والأنسب بنفي الحقيقة بعد عدم إرادة نفي الصحة هو نفي اللزوم رأساً)(١).

نفي الطبيعة ادعاءً

وأمّا الثاني، وهو نفي الطبيعة ادعاءً كناية عن بعض آثارها فإليك طائفة منه أيضاً:

١ـ فروى الشيخ الطوسي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**لا صلاة لجار المسجد إلاّ في مسجده**»(٢). وعلّق عليه بقوله: (إنّما أراد صلى الله عليه وآله لا صلاة فاضلة كاملة دون أن يكون المراد رفع جوازها)(٣)، وبمضمونه أحاديث أخرى(٤).

٢ـ وروى هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا صلاة لحاقن ولا لحاقنة وهو بمنزلة من هو في ثوبه**»(٥). وعلّق عليه العلامة في (المنتهى)(٦)

---

(١) المكاسب: ٢٤٥ ـ ٢٤٧.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ١٣٥ / ٢٤٤ . الوسائل ٥: ١٩٤، أبواب أحكام المساجد ، ب ٢ ، ح ١.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ١٣٥ / ذيل الحديث ٢٤٤.

(٤) الوسائل ٥: ١٩٤ ـ ١٩٦، أبواب أحكام المساجد، ب ٢.

(٥) الوسائل ٧: ٢٥١، أبواب قواطع الصلاة، ب ٨، ح ٢.

(٦) منتهى المطلب ٥: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

بقـوله: (المـراد بـذلك نفي الكمال لا الصحة. ثم قال: يكره مدافعة الأخبثين، وهو قول من يحفظ عنه العلم، ولو صلى كذلك صحت صلاته، ذهب إليه علماؤنا...)(١).

٣ـ وروى إسـحاق بـن عمـار قـال: سـمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**لا صلاة لحـاقن ولا لحاقـب ولا لحـازق، فالحـاقن الذي به البول، والحاقب الذي به الغائط، والحازق الذي ضغطه الخف**»(٢).

٤ـ وروى زرارة والفضـيل بـن يسـار عـن المعصـوم عليه السلام أنّـه قال في صلاة الجماعـة: «... **مـن تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلاة له**»(٣). ولا شك في عدم بطلان صلاة المنفرد، فيراد به نفي الكمال لا محالة.

٥ـ وروى زرارة عـن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: قال النبي صلى الله عليه وآله في قصة سمرة: «**فإنّه لا ضرر ولا ضرار**»(٤).

وعلّـق علـيه المحقـق الخراساني بأنّ المنفي في الحديث حقيقة الضرر ادعاءً بلحـاظ حكمـه، لا نفـي الحكم أو الصفة(٥)، فالوضوء الضرري ـ مثلاً ـ ينتفي عنه الوجوب بمقتضى الحديث، وهو المسمى بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

لكـن الشيخ الأنصاري اختار أنّ المنفي هو الحكم الذي ينشأ مْن قَبْله الضرر، سـواء كـان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن أو ناشئاً

---

(١) الحدائق الناضرة ٩: ٦٢.

(٢) الوسائل ٧: ٢٥٢، أبواب قواطع الصلاة، ب ٨، ح ٥.

(٣) الوسائل ٨: ٢٨٥، أبواب صلاة الجماعة، ب ١، ح ٢.

(٤) الوسائل ٢٥: ٤٢٨ ـ ٤٢٩، أبواب إحياء الموات، ب ١٢، ح ٣. وسبق في حديث: «لا ضرر ولا ضرار» البحث عن سند الحديث وطرقه.

(٥) كفاية الأصول ٢: ٣٧٧ وما بعدها.

من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر، فيرتفع اللزوم في الأول والوجوب في الثاني[١].

وأورد عليه المحقق الخراساني بأنّه منافٍ لبلاغة الكلام وموجب للمجاز في التقدير.

والنتيجة واحدة على كلا القولين، وإنّما البحث في أنّ النفي مسلّط على الحكم ابتداءً أو بنحو الكناية بعد نفي حقيقة الضرر ادعاءً.

وعليه، فالذي يرتفع بدليل «**لا ضرر**» هو الحكم الوجودي المجعول الذي ينشأ الضرر منه أو من متعلقه. وأمّا إذا ترتب الضرر في مورد على عدم الحكم فهذا الدليل لا يقتضي إثباته، لكنّ الشيخ الأنصاري استدل على ضمان المنافع والأعمال في الإجارة الفاسدة بدليل نفي الضرر[٢]، مع العلم أنّ المالك إنّما يتضرر من عدم الحكم بالضمان.

واختار شيخ الشريعة[٣]: أنّ المراد بنفي الضرر النهي عنه، فيكون مفاد «**لا ضرر**» حرمة الإضرار بالغير، نظير الآية الكريمة: ﴿**فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾[٤].

وأورد عليه المحقق الخراساني بـ (أنّه لم يعهد من مثل هذا التركيب)[٥]. لكن الآية شاهدة به، وهي من إنشاء الحكم بالجملة الخبرية على ما سبق في موضوع (إنشاء الحكم بالجملة الخبرية)، وحيث استعملت (لا) النافية في طائفة من الأحاديث في نفي وصف الكمال لا الحقيقة احتمل أن يكون المنفي في القسم

(١) فرائد الأصول: ٣١٤.

(٢) المكاسب: ١٠٣.

(٣) قاعدة لاضرر: ٢٣.

(٤) البقرة: ١٩٧.

(٥) كفاية الأصول: ٣٨٢.

الأول، كما «**لا صلاة إلاّ بطهور**»[١] وصف الصحة، لا حقيقة الصلاة في عالم التشريع، فلا يدل على وضع ألفاظ العبادات للصحيح، كنفي البيع عمّا يراه العرف بيعاً.

وأجاب عنه المحقق الخراساني بأنّ نفي الحقيقة هو الظاهر من هذا التركيب، فالعدول عنه في القسم الأول إلى نفي وصف الصحة محتاج إلى قرينة، والعدول عنه في هذا القسم إلى نفي وصف الكمال إنّما هو بعد قيام القرينة على صحة العمل المأتي به فيكون الاستعمال مجازياً. ثم ترقى عن ذلك فقال: (واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل: لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد، مما يُعلم أنّ المراد نفي الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية لا على الحقيقة، وإلاّ لما دلّ على المبالغة)[٢]. أي يُنزّل المعنى المجازي منزلة المعنى الحقيقي أولاً، ثم يستعمل فيه اللفظ، فلا يحصل التجوّز في الكلمة.

وعلى أية حال يدل النفي في القسم الأول على بطلان العمل سواء أخذنا بظاهره فكان المنفي هو الطبيعة نفسها، أو قدّرنا وصف الصحة، ولا يضرّ في ذلك تقدير وصف الكمال في القسم الثاني؛ لقيام الدليل في موارده على صحة العمل.

وصرّح صاحب (المعالم)[٣] بأنّ جماعة عدّوا مثل: «**لا صلاة إلاّ بطهور**»[٤] ونظائره مما سلّط فيه النفي على الفعل من المجمل؛ لاختلاف العرف فيه، حيث يفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال أخرى. وأجابهم (إنّ اختلاف العرف

---

(١) الوسائل ٢: ٢٠٣، أبواب الجنابة، ب ١٤ ، ح ٢.

(٢) كفاية الأصول ١: ٧٢.

(٣) معالم الدين: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٤) الوسائل ٢: ٢٠٣، أبواب الجنابة، ب ١٤ ، ح ٢.

والفهم إن كان فإنّما هو باعتبار اختلافهم في أنّه ظاهر في الصحة أو في الكمال، فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده، لا أنّه متردد بينهما، فهو ظاهر عندهما لا مجمل، إلاّ أنّه ظاهر عند كل في شيء. ولو تنزلنا إلى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع، بل نفي الصحة راجح...)؛ لأنّ نفي الذات هو المعنى الحقيقي لهذا التركيب، فإذا صرفناه عنه تردد بين معنيين مجازيين، أحدهما نفي الصحة، والآخر نفي الكمال، فيقدم الأول؛ (لأنّ ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل، فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة، وكان ظاهراً فيه، فلا إجمال).

هذا إذا لم يثبت كون اللفظ حقيقة شرعية في الصحيح ولم يثبت حقيقة عرفية مفادها نفي الفائدة والجدوى في مثل هذا التركيب، نظير: لا علم إلاّ ما نفع، وإلاّ كان مبيناً بلا شك.

وعلى أية حال فدعوى الإجمال في مثل هذا النفي ساقطة جداً؛ لما سبق من ورود النفي على الطبيعة في عالم التشريع، فينتفي جميع آثار وجودها لا محالة، ومع الغض عنه يكون النفي مسلطاً على الآثار ابتداءً وأهمها الصحة فتنتفي بذلك، ويحتاج نفي الكمال إلى اقتران ذلك بما يدل على صحة الفعل في الشريعة.

المبحث الرابع عشر:

ألفاظ وجمل الجرح والتعديل

ألفاظ وجمل الجرح والتعديل

تمهيد

يُطلق (الجرح والتعديل) على البحوث المتعلقة برواة الحديث، وما قيل فيهم من قدح ومدح، وتوثيق وتضعيف، ولذا سمّيت الكتب المؤلفة في هذا الموضوع بكتب الجرح والتعديل.

١ـ والجَرح ـ بفتح الجيم ـ لغة: التأثير في الجسم بالسلاح، كما هو ظاهر، ونص عليه في (لسان العرب)[١]. فإذا قيّد باللسان يُراد به إظهار العيب والانتقاص، وقد يُستَغنى عن القيد بقرينة، كجرح الشاهد والراوي في استعمال الفقهاء والرجاليين قبال تزكيته. قال في (المصباح): (وجرحه بلسانه جرحاً: عابه وتنقّصه. ومنه جرحت الشاهد، إذا أظهرت فيه ما تُردّ به شهادته)[٢].

٢ـ وتعديل الراوي والشاهد نسبته إلى العدالة ووصفه بها، كما نص عليه في (المصباح)[٣]، وقال في (الصحاح): (وتعديل الشهود أن تقول: إنّهم عدول)[٤]. وهو مراد الفقهاء في كثير من المباحث.

---

(١) لسان العرب ٢: ٢٣٢ ـ جَرَحَ.

(٢) المصباح المنير ١: ٩٥ ـ جَرَحَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٣٩٦ ـ ٣٩٧ ـ عَدَلَ.

(٤) الصحاح ٥: ١٧٦١ ـ عَدَلَ.

أمـا التعديل المبحوث عنه فالمراد به أعم من وصف الراوي بالعدالة أو مدحه أو توثـيقه، ويجمعهـا وصـفه في نفسه بما يوجب قبول حديثه وإن لم يكن عدلاً، بحـيث تقـبل شـهادته عند فصل الخصومات، ويؤتم به في صلاة الجماعة. وغلب عليه لفظ التعديل؛ لأنّه أكمل من غيره.

نعـم، إنّ بعض الفقهاء قد اشترط في قبول خبر الراوي أن يكون عدلاً؛ للنهي عـن العمـل بخبـر الفاسـق، فيخـتص التعديل لديه بمعناه الأول، ولذا قال الشهيد الثانـي: (لمّـا كـان المعتبر عندنا في الراوي العدالة المستفادة من الملكة المذكورة، ولم يكتف بظاهر حال المسلم، ولا الراوي، فلابد في التعديل من لفظ صريح يدل على هذا المعنى)(١).

وبما أنّ حجية الحديث موقوفة على سلامة سنده من الضعف فلا مناص للفقيه مـن النظـر فـي حال رواته، ولذا بحث القدماء عن الجرح والتعديل، وألّفوا مجموعة كبيرة من الكتب في التراجم وبيان أحوال الرواة غير الأصول الرجالية.

وقـال الشـيخ الطوسـي: (إنّا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثّقت الثقات منهم، وضعّفت الضعفاء). وسبق(٢) تفصيل البحث عنه.

ولا ضـابطة يعـوّل علـيها فـي ثبوت الجرح والتعديل؛ لاختلاف أنظار الفقهاء والرجاليين في مفاد الألفاظ والجمل الواردة في هذا الباب، كاختلافهم في الجهات الداعـية إلـى جـرح الـراوي وتعديلـه، فقـد لا يكون لتلك الجهة دخل في صدقه واعتبار حديثه.

---

(١) الدراية: ٧٥.

(٢) انظر: الجزء الأول: مبحث تنويع الحديث.

ولذا قال الوحيد البهبهاني: (المدح منه ما له دخل في قوّة السند وصدق القول، مثل: صالح، وخيّر. ومنه ما لا دخل له في السند، بل في المتن، مثل: فهيم، وحافظ. ومنه ما لا دخل له فيهما، مثل: شاعر، وقارىء، ومنشأ صيرورة الحديث حسناً أو قوياً هو الأول، وأمّا الثاني فمعتبر في مقام الترجيح والتقوية بعد ما صار الحديث صحيحاً أو حسناً أو قوياً، وأمّا الثالث فلا اعتبار له لأجل الحديث. وقس على المدح حال الذم. هذا وقولهم: أديب، أو: عارف باللّغة أو النحو، وأمثالهما، هل هو من الأول أو الثاني أو الثالث؟ الظاهر أنّه لا يقصر عن الثاني، مع احتمال كونه من الأول، ولعل مثل القارئ أيضاً كذلك، فتأمل)(1).

وعلل كثرة جرح ابن الغضائري للرواة بقوله: (أو كون أكثر ما يعتقده جرحاً ليس في الحقيقة جرحاً)(2).

وعلله السيد بحر العلوم بقوله: (واعتمد في الطعن عليهم ـ غالباً ـ أموراً لا توجب قدحاً فيهم، بل في رواياتهم، كاعتماد المراسيل، والرواية عن المجاهيل، والخلط بين الصحيح والسقيم)(3)، ولذا قال الشهيد الثاني: (ينبغي للمائز في هذه الصناعة... تدبّر ما ذكروه ومراعاة ما قرروه، فلعلّه يظفر بكثير مما أهملوه، ويطّلع على توجيه في المدح والقدح قد أغفلوه، كما اطلعنا عليه كثيراً، ونبهنا عليه في مواضع كثيرة ووضعناها على كتب القوم... وكثيراً ما يتفق لهم التعديل بما لا يصلح تعديلاً، كما يعرفه من يطالع كتبهم...).

---

(1) تعليقة منهج المقال: 6. وتبعه تلميذه الشيخ أبو علي فنقل هذه الجملات باختلاف يسير في منتهى المقال: 7.

(2) تعليقة منهج المقال: 24.

(3) رجال السيد بحر العلوم 2: 369.

وقـال: (وقد اتفق لكثير من العلماء جرح بعض، فلما استفسر ذكر ما لا يصلح جارحـاً، قـيل لبعضهم: لِمَ تركت حديث فلان؟ قال: رأيته يركض على برذون[١]. وسُئل آخـر عـن رجـل مـن الـرواة فقـال: ما أصنع بحديثه، ذكر يوماً عند حماد فامتخط حماد)[٢].

ويمكن أن يكون الركض على البرذون في ذلك الوقت ومن ذلك الراوي منافياً لمـروّته؛ بـناءً علـى اعتبار عدالته ودخل المروّة فيها، كما يمكن أن يكون امتخاط حمـاد عـند ذكـر ذلك الرجل محفوفاً بقرينة تدل على توهينه، كما يهزُ الرجل يده في عصرنا أحياناً عندما يسخر بآخر.

نعـم، إنّ عـوام الناس يعتمدون كثيراً عند جرحهم وتعديلهم على أمور تافهة وَأجْنَبـيّة عن ذلك، فحدّثني بعضهم مستدلاً على عدالة رجل بقوله: (إنّه يخرج من بـاب داره وعـباءته علـى رأسـه)، وجـرح آخر رجلاً بقوله: (رأيته يأكل كثيراً عند إفطاره في شهر رمضان).

ومـن أجـل ذلـك الاضطراب في هذا الباب اضطررت إلى البحث عن (ألفاظ وجمـل الجـرح والتعديل) وأثبتُ ـ غالباً ـ ما ورد في (رجال النجاشي) من أوصاف الرواة وما قيل فيهم ـ وإن نقلت أحياناً عن غيره ـ لأنّه شيخ هذه الصناعة، والمكثر

---

(١) فُسر البرذون في اللغة بنوع من الدواب دون الخيل، وأقدر من الحمر، وأنّها دابة الحمل الثقيلة. أقرب الموارد ١: ٣٧ ـ بَرذَنَ.

(٢) الدراية: ٦٣ ـ ٦٤، ٧١. ونقل ابن الصلاح في (علوم الحديث: ٩٧)، ذينك السؤالين عن الخطيب، فقال: (منها عن شعبة أنّه قيل له: لِمَ تركت حديث فلان ؟ فقال: رأيته يركض على برذون فتركت حديثه. ومنها: عن مسلم بن إبراهيم أنّه سأل عن حديث لصالح المرّي فقال: ما تصنع بصالح؟! ذكروه يوماً عند حماد بن سلمة فامتخط حماد).

من تلك الأوصاف المتنوعة، وربما ذكرت عدة أوصاف منها جملة، وأشرت إلى صفحاتها من الكتاب، كذلك في الهامش حسب الترتيب الذكري، وقد تحدث خصوصية يفوت معها الترتيب، فيكون جملة الأرقام إشارة إلى جملة صفحات الكتاب المتضمنة لتلك الصفات.

وحررت ذلك في مبحثين:

أحدهما: في ألفاظ وجمل التعديل.

ثانيهما: في ألفاظ وجمل الجرح.

ألفاظ وجمل التعديل

أمّا الأول فمنه:

١ـ الركن.

وفسره في (المصباح) بقوله: (وركن الشيء جانبه)[١]. وزاد في (الصحاح)[٢] لفظ: (الأقوى). ولذا أطلقه الفقهاء في اصطلاحهم على جزء العبادة الذي تبطل بالإخلال به عمداً أو سهواً، مثل ركوع الصلاة، بخلاف الجزء الذي لا تبطل إلاّ بالإخلال به عمداً كالقراءة.

وعليه، فوصف الراوي بأنّه من أركان الإسلام ينبئ عن مقامه الشامخ وعلّو قدره فيه، ولذا لم يصف به الشيخ الطوسي في رجاله[٣] إلاّ أربعة من أكابر أصحاب النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام، فعدّ سلمان الفارسي أول الأركان الأربعة،

(١) المصباح المنير ١: ٢٣٧ ـ رَكَنَ.

(٢) الصحاح ٥: ٢١٢٦ ـ رَكَنَ.

(٣) انظر: رجال الشيخ الطوسي: ٣٦، ٤٣، ٤٦، ٥٧.

والمقداد بن الأسود الكندي ثانيهم، وعمار بن ياسر رابعهم، وقال في أبي ذر الغفاري: (أحد الأركان الأربعة)، فيريد أنّه ثالثهم لا محالة.

لكنّه قال في حذيفة بن اليماني: (قد عُدَّ من الأركان الأربعة)(١). وهو لا ينافي ما سبق، حيث جزم بأنّ أولئك الأربعة من الأركان، ولم يجزم في حذيفة، وإنّما قال: (عُدّ) مبنياً للمجهول. رضوان الله تعالى عليهم.

وقال في فهرسته في الحسن بن محبوب: (وكان جليل القدر، ويُعدُّ في الأركان الأربعة في عصره) (٢). أي بمنزلة الأركان الأربعة في عصرهم.

٢ـ الأبدال.

قال في (الصحاح): (والأبدال: قوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم، إذا مات واحد أبدل الله مكانه بآخر. قال ابن دريد: الواحد بديل).(٣)

وجاء في (القاموس): (والأبدال قوم بهم يقيم الله ـ عزّ وجلّ ـ الأرض، وهم سبعون، أربعون بالشام وثلاثون بغيرها، لا يموت أحدهم إلاّ قام مكانه آخر من سائر الناس)(٤).

وجمع في (مجمع البحرين)(٥) بين هذين الكلامين، وعلّق به على حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنّه قال في الزوجة: «**وإن جامعتها في ليلة الجمعة بعد العشاء الآخرة، فإنّه يرجى أن يكون الولد من الأبدال إن شاء الله**»(٦).

---

(١) انظر: رجال الشيخ الطوسي: ٣٧.

(٢) انظر: رجال الشيخ الطوسي: ٤٦.

(٣) الصحاح ٤: ١٦٣٢ ـ بَدَلَ.

(٤) القاموس المحيط: ١٢٤٧ ـ بدل.

(٥) مجمع البحرين ٥: ٣١٩ ـ بدل.

(٦) الوسائل ٢٠: ٢٥٤ ـ ٢٥٥، أبواب مقدمات النكاح، ب ١٥١، ح ١.

وعليه، فوصف الرجل بأنّه من الأبدال يعطيه مقاماً سامياً في الدين والتقوى، وقد وصف به الشيخ الطوسي زيد بن صوحان(١).

٣ـ الأصحاب. الأولياء. الأصفياء. الخواص. شرطة الخميس.

هذه عناوين خمسة أطلق كل واحد منها البرقي في رجاله(٢) على جماعة من أصحاب أمير المؤمنين.

١ـ فالأصحاب: جمع صاحب. ومعناه لغةً وعرفاً: المعاشر، وبذلك فسره في (القاموس)(٣) و(لسان العرب)(٤) وغيرهما. (٥) وجاء في (الصحاح) غيره: (وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه)(٦).

وتساهل علماء الحديث فأطلقوا لفظ الصحابي(٧) على من رأى النبي ﷺ من المسلمين أو سمع منه ولو حديثاً واحداً، كما وصفوا الراوي بأنّه من أصحاب الإمام عليه السلام إذا روى عنه كذلك.

وعلى كلا التقديرين فلا يدل لفظ الصاحب على توثيق أو مدح يوجب قبول حديثه، سواء في ذلك أصحاب النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام؛ لثبوت ضعف كثير منهم وإن اشتهر بين العامة القول بعدالة جميع صحابة النبي ﷺ، وعبّروا عنه بأصالة

(١) رجال الشيخ الطوسي: ٤١.
(٢) رجال الشيخ الطوسي: ٣ ـ ٥.
(٣) القاموس المحيط: ١٣٤ ـ صَحَبَ.
(٤) لسان العرب ٧: ٢٨٦ ـ صَحَبَ.
(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ٢٤٠ ـ عَشَرَ. أقرب الموارد ١: ٦٣٣ ـ صَحَبَ.
(٦) الصحاح ١: ١٦٢ ـ صَحَبَ.
(٧) نسبة إلى الصحابة، وهو أيضاً الواحد منهم.

العدالة في الصحابة. وسبق[١] منّا البحث عنه والنقاش فيه. كما سبق[٢] تحقيق البحث عن دعوى توثيق أربعة آلاف رجل من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام.

٢ـ والأولياء: جمع ولي. وله عدة معان في اللغة، منها: الناصر والصديق، نص عليهما في (المصباح)[٣]، وزاد في (القاموس)[٤] المحب. وقال في (الصحاح): (والولي ضدّ العدو، يقال منه: تولاّه)[٥]. وهذه المعاني هي المرادة هنا. وعليه، فكون الراوي ولي المعصوم عليه السلام لا يدل على أكثر من كونه إمامياً ناصراً، فلا دلالة له على توثيق أو مدح يرتبط بقبول حديثه، إلاّ بناءً على اعتبار خبر كل إمامي لم يجرح.

وعلّق الوحيد البهبهاني على جملة: (أولياء أمير المؤمنين عليه السلام) بقوله: (وربما جعل ذلك دليلاً على العدالة، وسيجيء في سليم بن قيس، ولعله غيره من الأئمة عليهم السلام أيضاً كذلك. فتأمل، لا يخلو أصل هذا من تأمل). وتوقفه في الدلالة في محله؛ لما ذكرناه.

واستدرك بقوله: (نعم، قولهم: من الأولياء. ظاهر فيها، فتأمل)[٦].

والفرق بين اللفظين، فإنّ وصف الراوي بأنّه من أولياء المعصوم عليه السلام يكشف عن محبته ونصرته له، ووصفه بأنّه من الأولياء يكشف عن تقواه وقربه من الله تعالى.

قال في (المصباح): (ويكون الولي بمعنى مفعول في حق المطيع، فيقال: المؤمن ولي الله)[٧].

---

(١) انظر: الجزء الأول / المبحث الخامس: الأصول الرجالية، عدالة الصحابة.

(٢) انظر: الجزء الأول / المبحث الخامس: الأصول الرجالية، أصحاب الإمام الصادق عليه السلام.

(٣) المصباح المنير ٢: ٦٧٢ ـ وَلِيَ.

(٤) القاموس المحيط: ١٧٣٢ ـ وَلِيَ.

(٥) الصحاح ٦: ١٥٢٩ ـ وَلِيَ.

(٦) تعليقة منهج المقال: ٧.

(٧) المصباح المنير ٢: ٦٧٣ ـ وَلي.

وجاء مثل هذا التعبير في (أقرب الموارد) وزاد عليه: (الولي عند المسلمين كالقدّيس عندنا)[١].

٣ـ والأصفياء: جمع صفي، وفسره في (الصحاح)[٢] بالمصافي، أي الحبيب المخلص.

وقال في (المصباح): (وأصفيته الود أخلصته)[٣].

وقال في (لسان العرب): (وصفي الإنسان: أخوه الذي يصافيه الإخاء... واصطفاه أخذه صفياً...)[٤].

ومن الواضح أنّ إخاء المعصوم عليه السلام الذي يصافيه الإخاء لا بد وأن يمتاز بأوصاف عالية توجب قبول حديثه، فيثبت حسنه لا محالة. ولهذا ذكر البرقي تحت هذا العنوان جماعة من أكابر الصحابة، منهم الأركان الأربعة.

٤ـ والخواص جمع خاصة، وفسرها في (الصحاح)[٥] و(المصباح)[٦] بخلاف العامة، وكذلك في (لسان العرب)، وقال: (ومن تخصه لنفسك)[٧]. ولذا جاء في (أقرب الموارد): (خاصة القوم وجوههم وأكابرهم، ويقابله عامتّهم، خاصة الملك خواصّه المقربون من رجال دولته)[٨].

---

(١) أقرب الموارد ٢: ١٤٨٧ ـ وَلِي.

(٢) الصحاح ٦: ٢٤٠١ ـ صَفَوَ.

(٣) المصباح المنير ١: ٣٤٤ ـ صَفَوَ.

(٤) لسان العرب ٧: ٣٧١ ـ صَفَوَ.

(٥) الصحاح ٣: ١٠٣٧ ـ خَصَصَ.

(٦) المصباح المنير ١: ١٧١ ـ خَصَصَ.

(٧) لسان العرب ٤: ١٠٩ ـ خَصَصَ.

(٨) أقرب الموارد ١: ٢٧٨ ـ خَصَصَ.

وعليه فخواص أصحاب المعصوم عليه السلام المقربون لديه منهم لابد وأن يمتازوا بأوصاف عالية كالأصفياء.

وذكر البرقي تحت هذا العنوان جماعة، منهم: قنبر مولى أمير المؤمنين عليه السلام، وزاذان أبو عمر الفارسي، وذكر في آخر كلامه عبدالله بن حبيب السلمي، وقال: (وبعض الرواة يطعن فيه)(١). ولم يعرف منشأ الطعن، ويظهر منه: أنّ غيره ممن ذكرهم لم يطعن أحد فيهم. وعليه، فإن ثبت الطعن بطريق معتبر وعرف منشؤه، وأنّه يخل بالوثاقة كان معارضاً لهذا المدح، وإلاّ فلا كما سيأتي(٢).

وقال النجاشي في الأصبغ بن نباتة: (كان من خاصة أمير المؤمنين عليه السلام)(٣).

نعم، إذا وصف الراوي بأنّه خاص أو خاصّي بلا نسبة إلى المعصوم عليه السلام لا تثبت وثاقته، حيث لا يدري أنّه من خواص المعصوم عليه السلام والمقربين عنده، أو من الإمامية فقط، حيث شاع إطلاق لفظ (الخاصة) عليهم قبال العامة، ومنه قول النجاشي في إبراهيم بن محمد: (وكان خصيصاً، والعامة لهذه العلة تضعّفه)(٤).

وربما صرّح بذلك، كما في قول النجاشي في هشام بن محمد السائب: (وكان يختص بمذهبنا)(٥). وقال في هارون بن عبدالعزيز الكاتب: (وكان حسن التخصيص بمذهبنا)(٦).

---

(١) رجال البرقي: ٣٦ / ٧٣.

(٢) انظر: مبحث: (ألفاظ وجمل الجرح)، جملة: (طعن عليه).

(٣) رجال النجاشي: ٦.

(٤) رجال النجاشي: ١١.

(٥) رجال النجاشي: ٣٠٥.

(٦) رجال النجاشي: ٣٠٨.

ولـذا قـال الشهيد الثاني: (أمّا الخاص فمرجع وصفه إلى الدخول مع إمام معين أو فـي مـذهب معـين، وشـدة التـزامه به أعم من كونه ثقة في نفسه، كما يدل عليه العرف، وظاهر كون الممدوح أعم. بل هو إلى وصف الحسن أقرب)(١).

ونقـل الوحـيد البهبهاني عن خاله المجلسي الثاني أنّه قد أخذ لفظ (خاصّي) مدحاً، وقـال: (ولعلـه لا يخلو من تأمل؛ لاحتمال إرادة كونه من الشيعة في مقابل قولهم: عامّي. لا أنّه من خواصهّم عليهم السلام، وكون المراد من العامي ما هو في مقابل الخواص لعله بعيد، فتأمل)(٢).

ويظهـر أثـر لـذلك في جملة من الرواة، منهم: الحسن بن علوان الكلبي، حيث قال النجاشـي عـند ترجمة أخيه الحسين: (الحسين بن علوان الكلبي... عامي، وأخوه الحسن يكنّى أبا محمد ثقة، رويا عن أبي عبدالله عليه السلام... والحسن أخص بنا وأولى)(٣).

فبـناءً علـى ما استفاده بعضهم من رجوع التوثيق إلى الحسن فهو. وبناءً على ما استفاده أستاذنا المحقق الخوئي من رجوعه إلى أخيه الحسين ـ لأنّه صاحب الترجمة ـ يكون الحسن ضعيفاً.

لكن أستاذنا بنى على وثاقته؛ لقول النجاشي فيه: (والحسن أخص بنا وأولى).

والحـق عـدم صـلاحية ذلـك لإثبات الوثاقة؛ لما بيّناه، خصوصاً بعد ما كان الحسن وأخـوه الحسـين مـن العامة، فيكون الظاهر من تلك الجملة كون الحسن أقرب من أخيه إلـى الإمامـية ومذهبهم، إمّا من جهة العقيدة بمعنى أنّه غير متطرّف ومتصلّب في العامية، أو من جهة الاختلاط والاجتماع بالإمامية، وكلاهما لا يصلحان لإثبات الوثاقة.

---

(١) الدراية: ٧٨.

(٢) تعليقة منهج المقال: ٨.

(٣) رجال النجاشي: ٣٨.

٥ـ وشـرطة الخمـيس: هم مقدمة الجيش الذين يعتمد عليهم القائد، حيث جاء فـي (أسـاس الـبلاغة): (وهؤلاء شرطة الحرب لأول كتيبة تحضرها... ومنه صاحب الشـرطة)[١]. وجـاء نظيـره فـي (لسـان العرب)[٢]. وفسّر في (الصحاح) الخميس بـ (الجيش؛ لأنّهم خمس فرق: المقدمة، والقلب، والميمنة، والميسرة، والساق)[٣].

وعلـيه، فكـون الـراوي مـن شرطة خميس أمير المؤمنين عليه السلام لا يقضي باعتبار حديـثه. لكـن البرقـي بعـدما ذكـر هذا العنوان بقوله: (وأصحاب أمير المؤمنين عليه السلام الذين كانوا شرطة الخميس كانوا ستة آلاف رجل)[٤]. روى حديثين:

أحدهما: عن علي بن الحكم قال: أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام الذين قال لهم: **«تشـرّطوا إنّمـا أشـارطكم علـى الجـنة ولسـت أشارطكم على ذهب ولا فضة، أنّ نبينا صلى الله عليه وآله قال لأصحابه فيما مضى: تشرطوا فإنّي لست أشارطكم إلاّ على الجنة»**[٥].

وهو مع ضعف سنده إنّما يدل على نجاة أولئك الشرطة في الآخرة؛ لأنّهم يُعرّضون أنفسهم للقتل في سبيل الله. وهذا أجنبي عن الوثاقة؛ لإمكان أن

---

(١) أساس البلاغة: ٢٣٣ ـ شَرَطَ.

(٢) لسان العرب ٧: ٨٣ ـ شرط.

(٣) الصحاح ٣: ٩٢٤ ـ خَمَسَ.

(٤) رجال البرقي: ٣٤.

(٥) إلى هنا ينتهي الحديث في رجال البرقي، وقد عرض الخلل في نقله؛ لخلو المبتدأ وهو لفظ (أصحاب) عن الخبر. والصحيح أنّ الخبر قوله: «سلمان والمقداد وأبو ذر...». وقد أورده بعد الحديث الثاني، فأقحمه بين صدر الحديث الأول وذيله. والظاهر أنّ ذلك من يد الناسخ أو الطابع. وقد أثبت الحديث الأول في مقدمة (تنقيح المقال: ١٩٦) بصدره وذيله، وأثبت بعده الحديث الثاني نقلاً لكليهما عن (البحار ٣٤: ٢٧٢) مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ. كما أثبت الشيخ المفيد الحديث الأول بصدره وذيله في كتاب (الاختصاص: ٢). وهو ضعيف السند.

يغفر الله تعالى لإنسان بعد موته وإن صدر منه ما صدر في حياته.

ثانيهما: أرسله عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال لعبدالله بن يحيى الحضرمي يوم الجمل: «**أبشر يا بن يحيى، فإنّك وأباك من شرطة الخميس حقاً، لقد أخبر رسول الله صلى الله عليه وآله باسمك واسم أبيك في شرطة الخميس، والله سمّاكم في السماء شرطة الخميس على لسان نبيه صلى الله عليه وآله**». ورواه الكشي أيضاً[١].

وهو ضعيف السند، وإن أمكن استفادة المدح منه مؤيداً بذكر أكابر الصحابة، كالأركان الأربعة في شرطة الخميس.

وروى الكشي بسنده عن غياث الهمداني قال: مرّ بنا أمير المؤمنين عليه السلام فقال: «**اكتبوا في هذه الشرطة، فوالله لا تلي بعدهم إلاّ شرطة النار، إلاّ من عمل بمثل أعمالهم**»[٢]. وهو ضعيف السند والدلالة.

وروى بسنده عن الأصبغ بن نباتة: أنّ الإمام علياً عليه السلام كان يقول لنا: «**تشرّطوا فوالله ما اشتراطكم لذهب ولا فضة، وما اشتراطكم إلاّ للموت، إنّ قوماً من قبلكم من بني إسرائيل تشارطوا بينهم فما مات أحد منهم حتى كان نبي قومه أو نبي قريته، أو نبي نفسه، وإنّكم بمنزلتهم غير أنّكم لستم بأنبياء**»[٣]. وهو مدح بليغ غير أنّ السند ضعيف.

٤ ـ حواري.

وجمعه حواريون، وفسّر في (الصحاح)[٤] و(المصباح)[٥] الحواري بالناصر.

---

(١) رجال الكشي: ٤.

(٢) رجال الكشي: ٤.

(٣) رجال الكشي: ٣.

(٤) الصحاح ٢: ٦٣٩ ـ حَوَرَ.

(٥) المصباح المنير ١: ١٥٥ ـ ١٥٦ ـ حَوَرَ.

وأضاف إليه في (القاموس)[١]: ناصر الأنبياء، والحميم.

وجـاء في (لسان العرب): أنّ حواري عيسى عليه السلام إنّما سمّوا بذلك لأنّهم كانوا قصـارين، فـإنّ التحوير هـو التبيـيض (ثـم غُلب حتى صار كل ناصر وكل حميم حـوارياً. وقـال بعضهم: الحواريون صفوة الأنبياء الذين خلصوا لهم. وقال الزجّاج: الحواريون خلصان الأنبياء عليهم السلام وصفوتهم)[٢].

وهـذا هـو المـراد هـنا فإنّ أنصار النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته كثيرون، فيكون حصر حـواريهم فـي جماعـة خاصـة مـنهم دالاً علـى أنّهـم الصفوة المختارة من أولئك الأنصار. على أنّ إعطاءهم ذلك الوصف تشبيه بحواري عيسى عليه السلام الذين كان لهم منزلة كبرى من الورع والزهد. وعليه، فوصف الرجل بأنّه من حواري النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة المعصومين عليهم السلام دال على اعتباره.

وجاء في حديث أسباط بن سالم، قال: قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام: «**إذا كـان يـوم القـيامة نادى منادٍ: أين حواري محمد بن عبدالله رسول الله الذين لم ينقضـوا العهـد ومضوا عليه ؟ فيقوم سلمان والمقداد وأبو ذر...**»[٣]. ثم ذكر جماعة من حواري الأئمة عليهم السلام.

٥ ـ عدل.

وفسره في (الصحاح) بقوله: (ورجل عدل، أي رضاً ومقْنع في الشهادة)[٤].

---

(١) القاموس المحيط: ٤٨٧ ـ حَوَرَ.

(٢) لسان العرب ٣: ٣٨٥ ـ حَوَرَ.

(٣) رجال الكشي: ٦ ـ ٧.

(٤) الصحاح ٥: ١٧٦٠ ـ عَدَلَ.

وقال في (المصباح): (فهو عدل، أي مرضي يقنع به). وقال: (عدلّت الشاهد نسبته إلى العدالة، ووصفته بها... والعدالة صفة توجب مراعاتها الاحتراز عمّا يخلّ بالمروءة ظاهراً...)[١].

وهو كذلك في نظر العرف ولدى الفقهاء وإن اختلفوا في اعتبار الاحتراز عما ينافي المروءة زيادة على فعل الواجبات وترك المحرمات. وعليه، فالوصف به يفوق مرتبة التوثيق؛ إذ ليس كل ثقة عدلاً، كما سياتي.

نعم، سبق في تمهيد مبحث (ألفاظ وجمل الجرح والتعديل) إطلاق لفظ التعديل في اصطلاح الرجاليين على وصف الراوي بما يوجب قبول حديثه تغليباً، فيشمل العدل والثقة والصالح ونحوها، قبال وصفه بما يوجب سقوط حديثه المسمّى بالجرح، لكنّه لا ينافي اختصاص لفظ العدل بالموصوف بالعدالة.

٦ـ صدوق.

مبالغة في الصدق الذي هو خلاف الكذب، فيقال: صدق في القول صدقاً فهو صادق وصدوق. نص عليه في (المصباح)[٢]، ونظيره جاء في (الصحاح)[٣]. وهوكذلك لدى العرف. وعليه، فهو يفوق التوثيق بمعنى التحرز عن الكذب.

وقد وصف النجاشي به جماعة من وجوه الرواة، منهم: حماد بن عيسى الجهني، والريّان بن الصلت الأشعري، ومحمد بن مسعود العياشي[٤].

---

(١) المصباح المنير ٢: ٣٩٧ ـ عَدَلَ.

(٢) المصباح المنير ١: ٣٣٥ ـ صَدَقَ.

(٣) الصحاح ٤: ١٥٠٥ ـ صَدَقَ.

(٤) رجال النجاشي: ١٠٣، ١١٨، ٢٤٧.

وقال في زرارة بن أعين: (وكان... صادقاً فيما يرويه)(١).

وقال في يعقوب بن إسحاق السكّيت: (وكان... ثقة مُصَدَّقاً لا يطعن عليه)(٢).

٧ـ ثقة. ثقة في حديثه. ثقة في نفسه.

١ـ فالثقه يستعمل في اللغة مصدراً بمعنى الايتمان، ووصفاً بمعنى المؤتمن.

قال في (الصحاح): (وثقت بفلان أثِقُ ـ بالكسر فيهما ـ ثقة إذا ائتمنته... ووثّقت فلاناً إذا قلت: إنَّه ثِقَّة)(٣). وجاء مثله في (المصباح)(٤).

وفي هذا المعنى استعمل لفظ الثقة لدى العرف وفي الأحاديث.

قال الإمام الصادق عليه السلام في الوكيل: «**والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه...**»(٥).

كما استعمل لفظ الأمين ونظائره، فقال عليه السلام لمن اشترى جارية وأخبر البائع بأنّه لم يطأها منذ طهرت: «**إن كان عندك أميناً فمسّها...**»(٦).

وفي حديث آخر: «**إن ائتمنته فمسّها**»(٧). وسبق في موضوع (نظرة في الأحاديث) في مبحث (أحاديث الثقات في الموضوعات) عرض هذه الأحاديث ونظائرها.

وحيث كان الثقة بمعنى المؤتمن فهو أعم من العدل لا محالة؛ لصدقه على كل

---

(١) رجال النجاشي: ١٢٥.

(٢) رجال النجاشي: ٣١٣.

(٣) الصحاح ٤: ١٥٦٢ ـ ١٥٦٣ ـ وَثَقَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٦٤٧ ـ وَثَقَ.

(٥) وسائل الشيعة ١٩: ١٦٢، كتاب الوكالة، ب ٢ ، ح ١.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ٢٦١، أبواب بيع الحيوان ، ب ١١ ، ح ٣.

(٧) وسائل الشيعة ٢١: ٩٠، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٦ ، ح ٤.

مؤتمن في إخباره صادق في حديثه، ولذا وصف به غير الإمامي من فرق المسلمين، كما وصف به الإمامي، فقال النجاشي في الحسن بن محمد بن سماعة: (من شيوخ الواقفة، كثير الحديث، فقيه ثقة، وكان يعاند في الوقف ويتعصّب).

وقال في عبادة بن زياد: (ثقة زيدي).

ومثله قال في يحيى بن سالم.

وقال في أصرم بن حوشب البجلي: (عامّي ثقة)(١).

وميّزوا بين الإمامي وغيره بإطلاق لفظ الصحيح على خبر الإمامي واتفقوا على حجيته، ولفظ الموثّق على خبر غيره واختلفوا فيه.

٢ـ و(ثقة في حديثه) تصريح بمتعلق التوثيق المطلق، وأنّه مؤتمن فيه. وقد جمع الشيخ الطوسي لأحمد بن إبراهيم بن أحمد بين قوله عنه في رجاله(٢): (واسع الرواية ثقة)، وقوله عنه في فهرسته(٣): (وكان ثقة في حديثه). فيكشف عن وحدة المراد فيهما.

وقد وصف به النجاشي جماعة من الرواة، منهم: إبراهيم بن سليمان، والحسن بن أبي سعيد، وأحمد بن الحسن. وقال في إسماعيل بن محمد: (ثقة في ما يرويه).

وقال في علي بن مهزيار: (وكان ثقة في روايته)(٤).

٣ـ و(ثقة في نفسه) يدل على صدق الراوي وتحرزه عن الكذب وإن خُدش

(١) رجال النجاشي: ٢٩، ٧٨، ٢١٥، ٣١٠.

(٢) رجال الشيخ الطوسي: ٤٤٥ ـ ٤٤٦ / ٤٤.

(٣) الفهرست (الطوسي): ٧١ / ٩٠.

(٤) رجال النجاشي: ١٤، ٢٢، ٢٨، ٥٨، ١٧٨.

حديثه من بعض الجهات الأخرى، ولذا قال النجاشي في الحسن بن محمد بن جمهور: (ثقة في نفسه... روى عن الضعفاء، ويعتمد على المراسيل).

وقال في علي بن أبي سهل: (ثقة من أصحابنا في نفسه، يروي عن الضعفاء).

وقال في أحمد البرقي: (وكان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء، واعتمد المراسيل)[١]. ونظيره كلام الشيخ الطوسي فيه[٢].

ونظير هذا الخدش انظمّ إلى التوثيق في الحديث، فقال النجاشي في محمد بن أحمد الأشعري: (كان ثقة في الحديث، إلاّ أنّ أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمّن أخذ، وما عليه في نفسه طعن في شيء)[٣].

ويكشف ذيل كلامه عن وحدة المراد من الجملتين، فإنّ نفي الطعن عليه في نفسه في شيء بمنزلة توثيقه في نفسه، وقد ضمه الى توثيقه في الحديث، ويريد أنّ روايته عن الضعفاء ونحو ذلك لا يضر في صدق قوله.

وكما خدش بعض الرواة بالرواية عن الضعفاء مدح آخرون بالرواية عن الثقات، فنقل النجاشي عن أبي العباس بن نوح أنّه قال في جعفر بن بشير: (روى عن الثقات ورووا عنه). وقال هو في محمد بن إسماعيل الزعفراني: (روى عن الثقات، وروي عنه)[٤].

وسبق[٥] تفصيل البحث عن جماعة قيل فيهم: (لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة).

---

(١) رجال النجاشي: ٤٦، ٥٥، ١٨٦.

(٢) الفهرست: ٢٠.

(٣) رجال النجاشي: ٢٤٥.

(٤) رجال النجاشي: ٨٦، ٢٤٣.

(٥) انظر: الجزء الأول: المبحث الثاني / أحاديث أصحاب الإجماع.

هل تثبت العدالة بالتوثيق؟

وهنا إشكال سبق الإشارة إليه[١]، وهو أنّ الثقة لما كان بمعنى المؤتمن، ويوصف الإمامي وغيره، فكيف يصح القول بكشفه عن عدالة الراوي إذا كان إمامياً؟ ولماذا لا يكشف عن أمانته وتحرزه عن الكذب فحسب على غرار توثيق غير الإمامي؟ بل قالوا: إنّ إطلاق توثيق العدل لراوٍ كاشف عن كونه إمامياً عدلاً وإن لم تثبت إماميته من طريق آخر. فيكون لفظ (ثقة) لديهم مرادفاً للفظ (عدل).

صرّح بهذا جماعة منهم الشهيد الثاني قائلاً: (ألفاظ التعديل الدالة عليه صريحاً قول المعدّل: هو عدل، أو: هو ثقة. وهذه اللفظة ـ أي (الثقة) ـ وإن كانت مستعملة في أبواب الفقه أعم من العدالة، لكنّها هنا لم تستعمل إلاّ بمعنى العدل، بل الأغلب استعمالها خاصة)[٢].

وقال الوحيد البهبهاني: (لا يخفى أنّ الروية المتعارفة المسلّمة المقبولة أنّه إذا قال: عدل إمامي ـ النجاشي كان أو غيره ـ (فلان ثقة). أنّهم يحكمون بمجرد هذا القول بأنه عدل إمامي كما هو ظاهر).

وصرّح بعدم الفرق في ذلك بين لفظ: ثقة، وجملة: ثقة في الحديث. حيث علّق على هذه الجملة بقوله: (المتعارف المشهور أنّه تعديل وتوثيق للراوي نفسه، ولعل منشأه الاتفاق على ثبوت العدالة، وأنّه يذكر لأجل الاعتماد على قياس ما ذكر في التوثيق... وربما قيل بالفرق بين الثقة في الحديث والثقة...).

---

(١) انظر: الجزء الأول: المبحث الثاني / أحاديث أصحاب الإجماع، حول مدح الراوي.

(٢) الدراية: ٧٥ ـ ٧٦.

ونقل عن المحقق الشيخ محمد أنّه قال: (إنّ النجاشي إذا قال: ثقة. ولم يتعرّض إلى فساد المذهب فظاهره أنّه عدل إمامي... وأنّ عليه جماعة من المحققين)[1].

أدلة إثبات العدالة بالتوثيق

وجميع ما ذكروه لإثبات ذلك أمور:

أحدها: ما ذكره الشهيد الثاني من دعوى عدم استعمال لفظ الثقة لدى علماء الجرح والتعديل إلاّ بمعنى العدل، فيكون اصطلاحاً خاصاً، ولذا قال الوحيد البهبهاني معللاً ذلك: (أو لأنّهم وجدوا منهم أنّهم اصطلحوا ذلك في الإمامية ـ وإن كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينة ـ بأنّ معنى (ثقة) عادل، أو عادل ثبت، فكما أنّ عادلاً ظاهر فيهم، فكذا ثقة)[2].

لكن يرد عليه:

أولاً: إطلاق الشيخ الطوسي والنجاشي وغيرهما لفظ الثقة على غير العدل كثيراً، ولم يشيروا إلى خلافه في المذهب، على غرار إطلاقه على العدل.

وثانياً: أنّ لفظ الثقة موضوع لغة للمؤتمن، ومستعمل فيه عرفاً وشرعاً، ونقله إلى خصوص العدل في اصطلاح الرجاليين على فرض ثبوته يقضي بحمل اللفظ على معناه المنقول إليه عند استعماله في زمان اليقين بهجر المعنى الأول، وهو عصر المتأخرين، أمّا عند الشك في ذلك كما في عصر الشيخ الطوسي فلا وجه لرفع اليد عن معناه اللغوي العرفي، كما سبق في موضوع (الألفاظ المبينة) نظيره عند البحث عن الألفاظ الواردة في الاحاديث.

---

(١) تعليقة منهج المقال: ٥ ـ ٦.

(٢) تعليقة منهج المقال: ٥.

ثانيها: ما استدل به المحقق الشيخ محمد على استظهار العدالة من توثيق النجاشي، فقال: (لأنّ ديدنه التعرض إلى الفساد، فعدمه ظاهر في عدم ظفره، وهو ظاهر في عدمه؛ لبعد وجوده مع عدم ظفره؛ لشدة بذل جهده، وزيادة معرفته).

وذكره الوحيد وجهاً لاستظهار عدالة الراوي من توثيق العدل الإمامي له مطلقاً[١].

لكن يرد عليه:

أولاً: أنّ النجاشي وغيره ذكروا في كتبهم كثيراً من الرواة غير الإماميين، ولم يشيروا إلى فساد مذهبهم، مثل: عبدالله بن بكير، ذكره النجاشي[٢] ولم يشر إلى أنّه فطحي المذهب.

وثانياً: أنّ الاستبعاد المذكور وحده لا يصلح لإثبات كون الراوي إمامياً.

وثالثاً: على فرض إثباته لا يصلح لإثبات كونه عدلاً، فإنّه أخص من الإمامي.

ثالثها: ذكره الوحيد، وهو (أنّ الظاهر من الرواة التشيّع، والظاهر من الشيعة حسن العقيدة)[٣].

ويرد عليه:

أولاً: أنّ كثرة الثقات من الرواة المنحرفين في العقيدة ـ كالفطحية والواقفة ونظائرهم ـ تمنع من ظهور حال الراوي في كونه حسن الاعتقاد بعد تسليم ظهور حاله في التشيّع.

وثانياً: إنّ عدالة الراوي أخص من حسن اعتقاده، فلا تثبت به.

---

(١) تعليقة منهج المقال: ٥.

(٢) رجال النجاشي: ١٥٤.

(٣) الفوائد الرجالية: ١٨.

رابعها: ذكره الوحيد أيضاً، وهو (أنّ المطلق ينصرف إلى الكامل)(١). فالعادل أكمل الثقات، فينصرف لفظ الثقة إليه.

وأضاف إليه الشيخ المامقاني أنّ الغالب في لفظ الثقة (استعماله في العدل، فالإطلاق ينصرف... إليه، أو لأنّ الغالب كون الصادق المتحرز عن الكذب عادلاً، فيلحق الفرد المشكوك فيه بالغالب عملاً بالاستقراء)(٢).

ونقول: أمّا انصراف المطلق إلى الفرد الأكمل فلا نعرف له وجهاً. بل يمكن القول بأنّ خصوصية الكمال مشكوك فيها، فلا تثبت إلاّ بقرينة تدل عليها. وعليه، فلا يثبت بلفظ الثقة أكثر من الائتمان والتحرز عن الكذب.

وأمّا انصرافه إلى الفرد الغالب على القول به فمختص بما لو كان الفرد الآخر نادراً، لا ما إذا كثر استعمال اللفظ فيه وإن استعمل في غيره أكثر، كما في لفظ الثقة، حيث كثر توثيق غير العدول من رواة الحديث.

على أنّ القول بانصراف المطلق عن الفرد النادر بحيث يختص بالشائع موهون؛ لأنّه انصراف بدوي يزول بأدنى نظر، إلاّ إذا كان في النادر جهة قصور في فرديته توجب توقف العرف في صدق المطلق عليه.

نعم، هناك بحث بالنسبة للأعلام، وأنّها تنصرف إلى الأفراد الشائعة دون النادرة، وهو لا يجري في لفظ (ثقة)؛ لعدم كونه علماً لشخص، وعدم ندرة استعماله في غير العدل.

وأمّا دعوى كون الغالب في المتحرز عن الكذب أن يكون عادلاً فغير ثابتة، إذ ما أكثر المتحرزين عن الكذب من غير العدول، على أنّ الغلبة لا قيمة لها كما عرفت.

---

(١) تعليقة على منهج المقال: ١٢.

(٢) مقباس الهداية: ٦٨.

وعليه فلم يثبت وجه يمكن الركون إليه في استفادة كون الراوي عدلاً أو إمامياً من توثيق العدل الرجالي له؛ لإمكان أنّ يريد الإخبار عن صدقه في القول فحسب على غرار توثيق طائفة كبيرة من الرواة، خصوصاً بناءً على ما اشتهر من كفاية ذلك في حجية الخبر وإن لم يكن راويه عدلاً إلاّ إذا قامت قرينة على أنّ الملحوظ وثاقته وأمانته في دينه وإخباره وسائر أعماله، وهذا وإن أمكن إرادته ثبوتاً من إطلاق التوثيق إلاّ أنّه لا يثبت خارجاً ما لم تقم قرينة عليه، كما في حديث أحمد بن إسحاق عن الإمام الهادي عليه السلام قال: سألته وقلت: من أُعامل، وعمن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال عليه السلام: **«العمري ثقتي... فإنّه الثقة المأمون»**. قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال عليه السلام: **«العمري وابنه ثقتان... فإنّهما الثقتان المأمونان»**[١].

وسبق البحث[٢] فيما لو قال الثقة: حدثني ثقة ولم يبيّنه من هو. أو قال: أخبرني بعض أصحابنا، إذا عنى الإمامية.

٨ ـ مأمون. مأمون في حديثه.

١ـ فمأمون اسم مفعول من الأمن، وهو بمعنى الثقه المفسَر بالمؤتمن. قال في (الصحاح): (وأمنته على كذا وائتمنته بمعنى)[٣].

وقال في (المصباح) في الأمن: (والأصل أن يستعمل في سكون القلب)[٤].

---

(١) الوسائل ٢٧: ١٣٨، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح٤.

(٢) انظر: الجزء الأول / أحاديث أصحاب الإجماع.

(٣) الصحاح ٥: ٢٠٧١ ـ أمَنَ.

(٤) المصباح المنير ١: ٢٤ ـ أمَنَ.

وعليه، فإن قامت قرينة على أنّ المراد ائتمانه في دينه وسائر أقواله وأفعاله دل على عدالته كما في الحديث السابق لأحمد بن إسحاق، وإلاّ لم يثبت أكثر من ائتمانه في إخباره، كما في قول الشيخ الطوسي في (إبراهيم بن نصير الكشي: ثقة مأمون)(١)، وقول النجاشي في ابن عقدة: (وعظم محله وثقته وأمانته)(٢).

٢ـ ومأمون في حديثه، نظير ثقة في حديثه في الدلالة على نزاهة الراوي عن الكذب ونحوه مما يخل بقبول الحديث، وقد وصف به النجاشي علي بن سعيد بن رزام(٣).

وقد يوصف الراوي بأنّه مأمون عند المعصوم عليه السلام فتكون دلالته على اعتباره أقوى، كما في قول النجاشي في أيوب بن نوح: (كان وكيلاً لأبي الحسن وأبي محمد عليهما السلام عظيم المنزلة عندهما مأموناً...)(٤).

نعم، إنّ عظم المنزلة عندهما عليهما السلام دال على العدالة بدون شك.

٩ـ مسكون إليه. مسكون إلى روايته. لا يعترض بشيء من الغمز. لا يطعن عليه. لا لبس فيه ولا شك.

١ـ فمسكون إليه كموثوق به في دلالته على اعتبار الراوي، فإنّ سكون الشيء لغة استقراره وثبوته، كما في (الصحاح)(٥)، والسكون إليه الاطمئنان به، قال في (لسان العرب): (والسكن كل ما سكنت إليه واطمأننت به من أهل وغيره...)(٦).

---

(١) رجال الشيخ الطوسي: ٤٣٩.

(٢) رجال النجاشي: ٦٨.

(٣) رجال النجاشي: ١٨٣.

(٤) رجال النجاشي: ٧٤.

(٥) الصحاح ٥: ٢١٣٦ ـ سَكَنَ.

(٦) لسان العرب ٦: ٣١٢ ـ سكن.

وسبق تفسير الأمن في (المصباح) بسكون القلب، وهو معنى الوثوق.

وعليه، فالسكون إلى الراوي، وائتمانه، والوثوق به، تؤدي معنى واحداً يقضي باعتبار الراوي وقبول حديثه، وقد وصف به النجاشي محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد(١).

٢ـ ومسكون إلى روايته كقولهم: ثقة في حديثه، وقد جمع النجاشي بينهما في وصف جماعة من الرواة، فقال في أحمد بن عبدالله الورّاق: (كان من أصحابنا، ثقة في حديثه، مسكوناً الى روايته). ومثله قال في رفاعة بن موسى.

وقال في أحمد بن محمد الصولي: (وكان ثقة في حديثه مسكوناً إلى روايته، غير أنّه قيل: إنّه يروي عن الضعفاء)(٢).

٣ـ ولا يعترض بشيء من الغمز، معناه لا يعترض بشيء من الضعف والطعن، فيكون توثيقاً للراوي وتنزيهاً له من العيوب. قال في (الصحاح): (والغَمَز بالتحريك: رُذال المال... ورجل غمْز أيضاً، أي ضعيف. وقولهم: ليس في فلان غميزة، أي مطعن. والمغموز: المتّهم)(٣).

وقال في (المصباح): (وليس فيه غميزة ولا مغمزة: أي عيب)(٤).

وقد وصف النجاشي بهذه الجملة رفاعة بن موسى الأسدي(٥).

٤ـ ولا يطعن عليه، مثله في الدلالة على توثيق الراوي، وتنزيهه من

---

(١) رجال النجاشي: ٢٧١

(٢) رجال النجاشي: ٦١ ـ ٦٢، ١١٩.

(٣) الصحاح ٣: ٨٨٩ ـ غَمَزَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٤٥٣ ـ غَمَزَ.

(٥) رجال النجاشي: ١١٩. والموجود فيه (لا تعرض بشيء من الغمز). لكنّه غلط، والصحيح ما ذكرناه في عنوان الجملة.

العيوب، قال في (المصباح): (وطعنت عليه... قدحت وعبت)(١).

وقد وصف به النجاشي جماعة، منهم: أحمد بن محمد الجرجاني، وعلي بن مهزيار، ويعقوب بن إسحاق السكّيت(٢). كما وصف جماعة آخرين بأنّهم لا يطعن عليهم في شيء، منهم: عبدالله بن سنان، وعلي بن سليمان الزراري. وقال في محمد بن الحسن بن أبي سارة، وأبيه، وابن عمه: (وهم ثقات لا يطعن عليهم بشيء)(٣).

٥ـ ولا لبس فيه ولا شك، نظير ما سبق في توثيق الراوي وقبول حديثه، بمقتضى النفي المطلق، بل يكفي فيه إحدى الجملتين، إلاّ أن تقوم قرينة على نفي اللبس أو الشك بالنسبة لأمر خاص لا يتعلق بالتوثيق وقبول الحديث، كالنسب والأدب وحسن العقيدة، ونحوها.

وقد وصف النجاشي به عبيد بن زرارة فقال: (ثقة ثقة عين، لا لبس فيه ولا شك)(٤).

١٠ـ صالح. صالح الحديث.

١ـ (فصالح) اسم فاعل من الصلاح الذي سبق في موضوع (يصلح)، تفسيره في اللغة بضد الفساد، ويوصف به الإنسان تارة، وعمله أخرى؛ كما في الآيتين الكريمتين: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً﴾(٥) ﴿مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً﴾(٦).

واشتهر أنّه من أوصاف المدح الموجب لحسن الراوي ودخول حديثه في

---

(١) المصباح المنير ٢: ٣٧٣ ـ طَعَنَ.

(٢) رجال النجاشي: ٦٣، ١٧٨، ٣١٣.

(٣) رجال النجاشي: ١٤٨، ١٨٤، ٢٢٧.

(٤) رجال النجاشي: ١٦٢.

(٥) الكهف: ٨٢.

(٦) الكهف: ٨٨.

الحسان، واختاره الوحيد البهبهاني في (تعليقته)، وتبعه تلميذه الشيخ أبو علي في رجاله، كما سبق في تمهيد مبحث (ألفاظ وجمل الجرح والتعديل).

لكن المستفاد عرفاً من لفظي (الصالحين، الصلحاء) جمع صالح: هم الأتقياء الورعون، وذلك يفوق التوثيق، ولا يأباه المعنى اللغوي، بل لم يستعمل في القرآن الكريم إلاّ في هذا المعنى، وإليك طائفة من تلك الآيات:

قال تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [1]، ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ [2]، ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيّاً مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [3].

وقال تعالى فيه: ﴿وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [4].

وقال في يونس عليه السلام: ﴿فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [5].

وقال حكاية عن سليمان عليه السلام: ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ [6].

ولقب الإمام الكاظم عليه السلام بالعبد الصالح.

ولعل منشأ استفادتهم الحسن فقط من إطلاق هذا الوصف احتمال إرادة الصلاح في الحديث فحسب، لكنّه خلاف ظاهر الإطلاق.

وممن وصف بذلك من الرواة أيوب بن نوح، حيث نقل النجاشي قول الكشي فيه: (كان من الصالحين)، وقال في حجر بن زائدة: (صالح من هذه الطائفة)[7].

---

(١) الشعراء: ٨٣.

(٢) الصافات: ١٠٠ ـ ١٠١.

(٣) الصافات: ١١٢.

(٤) العنكبوت: ٢٧.

(٥) القلم: ٥٠.

(٦) النمل: ١٩.

(٧) رجال النجاشي: ٧٥، ١٠٧.

٢ـ وصالح الحديث من أوصاف المدح الموجب لقبول حديث الموصوف به.

وعلّق عليه الشهيد الثاني بقوله: (وأمّا صالح الحديث، فإنّ الصلاح أمر إضافي، فالموثّق بالنسبة إلى الضعيف صالح، وإن لم يكن صالحاً بالنسبة الى الحسن والصحيح، وكذا الحسن بالنسبة الى ما فوقه وما دونه)[١]. والذي فوقه هو الصحيح، والذي دونه هو الموثّق، وهو يبتني على ما يراه الشهيد من أنّ الموثّق أخس من الحسن، وهو خلاف المشهور، وسبق تعليقنا عليه.[٢]

وقد وصف النجاشي أحمد بن هلال العبرتائي بأنّه صالح الرواية[٣].

١١ـ خيّر.

قال في (المصباح): (ورجل خيّر ـ بالتشديد ـ أي ذو خير، وقوم أخيار). وقال: (والخير خلاف الشر)[٤].

وقال في (الصحاح): (الخير ضد الشر... والخيار خلاف الأشرار)[٥].

ويطلق لفظ الأخيار لدى العرف على الأتقياء العدول، ويناسبه المعنى اللغوي. بل لم يستعمل في القرآن الكريم إلاّ في ذلك، قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ... وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنْ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ * وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنْ الأَخْيَارِ﴾[٦].

---

(١) الدراية: ٧٨.

(٢) انظر: الجزء الأول / المبحث الأول: تنويع الحديث، تعريف أنواع الحديث.

(٣) رجال النجاشي: ٦٠.

(٤) المصباح المنير ١: ١٨٥ ـ خَيَرَ.

(٥) الصحاح ٢: ٦٥١ ـ خَيَرَ.

(٦) سورة ص: ٤٥، ٤٧ ـ ٤٨.

لكنّ الوحيد البهبهاني والشيخ أبا علي الحائري جعلا لفظ (خيّر) من أوصاف المدح الموجبة لعدّ الراوي من الحسان كما سبق تمهيد مبحث (ألفاظ وجمل الجرح والتعديل).

وصرّح الشهيد الثاني بأنّ وصف الراوي بذلك قد يكون لأمر لا يبلغ حدّ العدالة، ثم احتمل دلالته عليها[١].

وأطلق النجاشي هذا الوصف على إبراهيم بن أبي كرام الجعفري، كما أطلقه على الحسن بن علي الوشاء، وأحمد بن محمد العاصمي، وصدقة بن بندار، مع توثيقه لهم صريحاً، وقال في أبي رافع مولى النبي ﷺ: (وكان من خيار الشيعة)[٢].

١٢ـ لا نعرف منه إلاّ خيراً.

الخير في اللغة والعرف ضد الشر، كما سبق في موضوع (الخير)، فهما لا يجتمعان في مورد واحد.

وعليه، فتارة يُعرف الخير من الرجل وأخرى يُعرف الشر منه، وثالثة يجهل حاله فيعد من المجهولين. وعليه يكون لهذه الجملة ظهور في حسن حال الراوي وتنزيهه عما يشينه فتقبل أحاديثه.

واختاره الوحيد البهبهاني، كما نقله الشيخ المامقاني، وصرّح هو بأنّها لا تفيد إلاّ كون الراوي شيعياً[٣].

واختاره أستاذنا المحقق الخوئي فذكر: أنّ غاية ما تدل عليه هذه الجملة أنّ

(١) الدراية: ٧٨.

(٢) رجال النجاشي: ٣، ١٦، ٢٨، ٦٨، ١٤٤.

(٣) تنقيح المقال ٢: ٤.

قائلها لم يبلغه قدح في ذلك الراوي مع كونه من الشيعة، فيكون مجهول الحال.

ويرد عليه: أنّ جهالة حال الراوي لا تجتمع مع عرفان الخير منه، فهما متقابلان، وكون الملحوظ بالخير عقيدة التشيع فحسب خلاف الظاهر يحتاج إلى قرينة خاصة تدل عليه.

نعم، وردت هذه الجملة في دعاء الصلاة على الميت، فروى الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**اللهم إنّا لا نعلم منه إلاّ خيراً وأنت أعلم به منّا**»(١). وأريد به الخير في العقيدة؛ لكون الميت من الشيعة، سواء كان عادلاً أم فاسقاً، ثقة أم غيره، حيث ورد دعاء آخر يغايره في الصلاة على من ثبت كونه مخالفاً، ودعاء ثالث يغايرهما في الصلاة على مجهول الحال. لكن هذا لايعني أنّه متى وردت هذه الجملة أريد بها الخير في العقيدة.

وعليه فلا مناص من الأخذ بظهورها في حسن حال الراوي، ما لم تقم قرينة على الخلاف، وقد وصف النجاشي بها سالم بن أبي سلمة(٢).

١٣ـ مشكور.

اسم مفعول من الشكر، ذكره الشهيد الثاني في ألفاظ التعديل، وعلّق عليه بقوله: (وأمّا المشكور فقد يكون الشكران على صفات لا تبلغ حدّ العدالة، ولا تدخل فيها، وكذا خيّر، مع احتمال دلالة هاتين على المطلوب)(٣).

هذا الاحتمال لا يجدي في لفظ (مشكور) بعد إمكان أن يكون منشأ الشكر

---

(١) الوسائل ٣: ٦٢، أبواب صلاة الجنازة، ب٢، ح٣.

(٢) رجال النجاشي: ١٣٦.

(٣) الدراية: ٧٧ ـ ٧٨.

بعض الأعمال التي لا دخل لها بالوثاقة وصدق القول، كالدفاع عن المذهب وأبنائه. وأمّا لفظ (خيّر) فقد عرفت كفايته في اعتبار الراوي وقبول حديثه.

١٤ـ ديّن. متديّن.

بالتشديد فيهما، قال في (الصحاح): (والدين الطاعة... ومنه الدين، والجمع أديان، يقال: دان بكذا ديانة، وتديّن به، فهو ديّن ومتديّن)(١).

وقال في (المصباح): (ودان بالإسلام ديناً ـ بالكسر ـ تعبّد به، وتديّن به كذلك، فهو ديّن)(٢).

وعليه فالمتدين بالإسلام هو المطيع له المتعبّد بأحكامه، ولذا لا يطلق على كل مسلم. وهذا المفهوم لدى العرف من ذينك اللفظين، فيطلقونهما على المطيع قبال العاصي، فيدلان على اعتبار الراوي وقبول حديثه، ولذا قال الشيخ المامقاني بعد لفظ (ديّن): (ولا شبهة في دلالته على المدح المعتد به المقارب للتوثيق، بل يحتمل دلالته على ذلك؛ لأنّ الديّن لا يُطلق إلاّ على من كان ملتزماً بجميع أحكام الدين، ومن كان كذلك فهو عدل)(٣).

١٥ـ ورِعٌ.

بكسر الراء، مبالغة في وَرَع الموصوف به، وأصل الوَرَع: التحرّج والكفّ عن الشيء، قال في (الصحاح): (وتورّع من كذا، أي تحرّج)(٤).

---

(١) الصحاح ٥: ٢١١٨ ـ ٢١١٩ ـ دَيَنَ.

(٢) المصباح المنير ١: ٢٠٥ ـ دَيَنَ.

(٣) مقباس الهداية: ٧٦.

(٤) الصحاح ٣: ١٢٩٧ ـ وَرَعَ.

وقال في (المصباح): (ورّعته من الأمر توريعاً كففته فتورّع)[١].

واستعمل في الشريعة في خصوص كفّ النفس عن محارم الله تعالى، ولذا فسره في (القاموس)[٢] بالتقوى، وفسّر في (الصحاح)[٣] الورِع ـ بكسر الراء ـ بالرجل التقي. وقال في (المصباح): (ورِع عن المحارم... فهو ورِع، أي كثير الورع)[٤].

وهذا المعنى هو المفهوم من لفظ الورِع لدى العرف، فيدل على عدالة الموصوف به إذا كان إمامياً، ووثاقته إن لم يكن كذلك، فإنّ ورعه يمنعه من الكذب في حديثه.

وقد وصف به النجاشي جماعة، منهم: أحمد بن محمد الجرجاني، وعلي بن سليمان الزراري، ومحمد بن مسلم. وقال في أيوب بن نوح: (وكان شديد الورع). وقال في عبدالله بن المغيرة: (لا يعدل به أحد من جلالته ودينه وورعه)[٥].

١٦ـ مرضي.

اسم مفعول من الرضا، قال في (الصحاح): (ورضيت الشيء وارتضيته، فهو مرضي)[٦].

وقال في (المصباح): (ورضيت الشيء ورضيت به رضاً اخترته)[٧].

فالمرضي من الرجال في اللغة هو المختار المقبول، وهو كذلك لدى العرف.

---

(١) المصباح المنير ٢: ٦٥٥ ـ وَرَعَ.

(٢) القاموس المحيط: ٩٩٥ ـ وَرَعَ.

(٣) الصحاح ٣: ١٢٩٦ ـ وَرَعَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٦٥٥ ـ وَرَعَ.

(٥) رجال النجاشي: ٦٣، ٧٤، ١٤٩، ١٨٤، ٢٢٦.

(٦) الصحاح ٦: ٢٣٥٧ ـ رَضِيَ.

(٧) المصباح المنير ١: ٢٢٩ ـ رَضِيَ.

فيدلّ وصف الراوي به على اعتبار ما يرويه، وإن لم تثبت به عدالته؛ لاحتمال أن يكون مرضياً في حديثه فقط لا في جميع أحواله وأفعاله.

١٧ـ ناسك. عابد. زاهد.

١و٢ـ الناسك: هو العابد. والنسك: هي العبادة، كما نص عليه في (الصحاح)[(١)].

٣ـ والزاهد من الزهد، وفسّره في (الصحاح)[(٢)] وغيره بخلاف الرغبة، ويراد به هنا الرغبة عن الدنيا حبّاً في الآخرة، وجعله في (المصباح) دخيلاً في النسك، فقال: (وَنَسَكَ:تزهّد وتعبّد، فهو ناسك، والجمع نسّاك، مثل عابد وعبّاد)[(٣)].

وعليه فكل وصف من هذه الأوصاف الثلاثة يصلح دليلاً لاعتبار الراوي وقبول حديثه.

وقوّى الشهيد الثاني عدم الاكتفاء بلفظ زاهد في تعديل الراوي، وعلّله بأنّه أعم من كونه ثقة في نفسه، وقال: (بل هو إلى وصف الحسن أقرب)[(٤)].

وقد وصف النجاشي جعفر بن بشير بأنّه: (من زهّاد أصحابنا وعبّادهم ونسّاكهم)[(٥)].

وهذه الإضافة توجب زيادة قوّة الاعتماد على هذه الألفاظ في قبول حديث الموصوف بها.

١٨ـ وكيل المعصوم عليه السلام.

والمراد به الشخص الذي يكل المعصوم عليه السلام إليه أمر التصرف في بعض

---

(١) الصحاح ٤: ١٦١٢ ـ نَسَكَ.

(٢) الصحاح ٢: ٤٨١ ـ زَهَدَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٦٠٤ ـ نَسَكَ.

(٤) الدراية: ٧٧ ـ ٧٨.

(٥) رجال النجاشي: ٨٦.

الجهات بالقبض والإقباض ونحوهما، فيكشف ذلك عن وثاقته؛ ليصح الركون إلى تصرّفه وقبول إخباره في إنجاز متعلق الوكالة على النحو المطلوب منه. ويدخل في التوثيق العملي.

وهذا لا يجري في العبيد والخدم ونحوهم من الأشخاص الذين يقومون بخدمة المعصوم عليه السلام في بعض أموره الشخصية، كشراء شيء من السوق مثلاً، فإنّ عنوان الوكيل الذي يطلقه الرجاليون غير شامل لهم.

وقد وصف بهذا العنوان جماعة من الرواة، فقال الشيخ الطوسي: (جعفر ابن سهيل الصيقل وكيل أبي الحسن، وأبي محمد، وصاحب الدار عليهم السلام)(١). يعني بهم الإمام الهادي، والعسكري، والمهدي عليهم السلام، فإنّه صاحب الدار.

وقال النجاشي في أيوب بن نوح: (كان وكيلاً لأبي الحسن، وأبي محمد عليهما السلام، عظيم المنزلة عندهما...)(٢).

نعم، إنّ الشيخ الطوسي ذكر في غيبته(٣) جماعة من وكلاء المعصومين عليهم السلام وقال: (نذكر من كان ممدوحاً منهم حسن الطريقة، ومن كان مذموماً سيّء المذهب). وعدّ في الممدوحين جماعة، منهم حمران بن أعين، كما عدّ في المذمومين جماعة آخرين، فقال: (ومنهم علي بن أبي حمزة البطائني، وزياد بن مروان القندي، وعثمان بن عيسى الرواسي، كلهم كانوا وكلاء لأبي الحسن موسى عليه السلام...).

لكن هذا لا يضر في كون الوكالة عن المعصوم عليه السلام أمارة الوثاقة، فإنّ ذم

(١) رجال الشيخ الطوسي: ٤٢٩.

(٢) رجال النجاشي: ٧٤.

(٣) انظر: كتاب الغيبة: ٢٢٣، وما بعدها.

هؤلاء وانحرافهم إنّما حدث بعد بطلان وكالتهم بموت المعصوم عليه السلام الموكل لهم، لا أنّهم مذمومون حال كونهم وكلاء. ولذا قال الوحيد البهبهاني: (وظاهر توكيلهم حسن حال الوكلاء والاعتماد عليهم وجلالتهم، بل وثاقتهم، إلاّ أن يثبت خلافه، وتغيير وتبديل وخيانة، والمغيرون معروفون)(١).

أمّا لو وصف الراوي بأنه وكيل بلا تعيين للموكل له، فهل ينصرف إلى المعصوم عليه السلام؟ كما في إبراهيم بن سلامة، حيث اقتصر الشيخ الطوسي على أنّه وكيل(٢).

وقال العلامة فيه: (وكيل من أصحاب الكاظم عليه السلام(٣). لم يقل الشيخ فيه غير ذلك، والأقوى عندي قبول روايته)(٤).

وعلّق الشيخ البهبهاني على ذلك بقوله: (لأنّهم عليهم السلام لا يجعلون الفاسق وكيلاً. لا يقال: لم يصرّح الشيخ بأنّه وكيل أحدهم عليهم السلام فلعله كان وكيلاً لبني أمية. لأنّا نقول: هذا اصطلاح مقرّر بين علماء الرجال من أصحابنا أنّهم إذا قالوا: فلان وكيل يريدون أنّه وكيل لأحدهم عليهم السلام، وهذا مما لا يرتاب فيه من مارس كلامهم، وعرف لسانهم)(٥).

١٩ـ سليم الاعتقاد. سالم في ما يرويه. سالم. سليم الجنبة.

السليم ـ اسم فاعل ـ بمعنى سالم، كالسميع بمعنى سامع: وسالم مأخوذ من

---

(١) تعليقة منهج المقال: ٢١.

(٢) رجال الشيخ الطوسي: ٣٦٩.

(٣) هكذا ورد في (الخلاصة) وهو سهو، فإنّ الشيخ الطوسي لم يذكره في أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، وإنّما ذكره في أصحاب الرضا عليه السلام. رجال الشيخ الطوسي: ٣٥٣ / ٣٧.

(٤) خلاصة الأقوال: ٣.

(٥) تعليقة منهج المقال: ٢١.

السلامة، و فسرّها في (لسان العرب)[١] بالبراءة، وفي (القاموس)[٢] بالبراءة من العيوب، وقال في (المصباح): (وسلم المسافر... سلامةً خلص ونجا من الآفات فهو سالم، وبه سمّي)[٣]. تفاؤلاً له بالسلامة في مستقبل حياته، كما سمّي اللديغ سليماً.

والعرف على هذا المعنى في لفظي سالم وسليم، وعليه:

١ـ فسليم الاعتقاد ـ ونحوه من الألفاظ ـ لا يدل على أكثر من سلامة اعتقاد الموصوف به عما يشينه من العقائد الفاسدة، فيدل على كونه إمامياً، ولا يثبت به حجية ما يرويه إلاّ بناءً على قبول حديث كل إمامي لم يظهر منه ما ينافي قبوله، ولذا قال النجاشي في علي بن عبدالرحمن بن عيسى: (كان سليم الاعتقاد، كثير الحديث، صحيح الرواية)[٤]، فأضاف صحة روايته إلى سلامة اعتقاده.

٢ـ وسالم في ما يرويه دليل على سلامة روايته عما يشينها، فيكون ثقة في نقله، وإلاّ لم يكن سالماً فيه. وقد وصف به الشيخ الطوسي إسماعيل بن شعيب بعد توثيقه صريحاً[٥]؛ لأنّ الراوي قد يكون ثقة في نفسه، لكن روايته مخدوشة من جهة أخرى.

٣ـ وسالم يدل بإطلاقه على سلامة الراوي في عقيدته وروايته، وإلاّ لم يكن سالماً على الإطلاق بل إنّ الغرض المهم للرجالي بيان ما يتعلق بالرواية وقبولها، فتكون سلامتها ملحوظة جزماً، إلاّ إذا قامت قرينة على أنّ المراد سلامة العقيدة فحسب، وهذا بحث آخر.

---

(١) لسان العرب ٦: ٢٤٢ ـ سَلَمَ.

(٢) القاموس المحيط : ١٤٤٨ ـ سَلَمَ.

(٣) المصباح المنير ١: ٢٨٧ ـ سَلَمَ.

(٤) رجال النجاشي: ١٩٢.

(٥) الفهرست: ١١.

وقد وصف به النجاشي أحمد بن محمد العاصمي بعد توثيقه في حديثه[١]. كما وصف به الشيخ الطوسي أحمد بن الحسن بن إسماعيل بعد تصحيح حديثه[٢].

٤ـ وسليم الجنبة مثله يدل بإطلاقه على سلامة الراوي في عقيدته وروايته، فإنّ الجنبة لغة الناحية، كالجنب والجانب، كما في (الصحاح)[٣]. وإطلاقه على شق الإنسان من أجل أنّه ناحية له، كما في (المصباح)[٤]، ولذا قال في (القاموس): (الجنب والجانب والجنبة محركة: شق الإنسان وغيره)[٥].

وعليه، تكون هذه الجملة كناية عن نزاهة الموصوف بها عما يشينه، فلا تمس ناحيته وجهته بسوء، ولو كان مخدوشاً في عقيدته أو حديثه لما صح وصفه بذلك. نعم، لو قامت قرينة على إرادة تنزيهه من بعض الجهات اختص بها.

وقد وصف بها النجاشي عبدالله بن محمد بن خالد الطيالسي فقال: (رجل من أصحابنا ثقة، سليم الجنبة، وكذلك أخوه أبو محمد الحسن)[٦].

كما وصف بها الشيخ الطوسي أحمد بن محمد بن عاصم فقال: (ثقة في الحديث، سالم الجنبة)[٧].

---

(١) رجال النجاشي: ٦٨.

(٢) الفهرست: ٢٢.

(٣) الصحاح ١: ١٠١ ـ جَنَبَ.

(٤) المصباح المنير ١: ١١٠ ـ جَنَبَ.

(٥) القاموس المحيط: ٨٨ ـ جَنَبَ.

(٦) رجال النجاشي: ١٥٢.

(٧) الفهرست: ٢٨.

٢٠ـ ممدوح.

المدح في اللغة والعرف والاصطلاح الثناء الحسن، ويقابله الذم، وسبق[(١)] قول الشيخ الطوسي: إنّ الطائفة مدحوا الممدوح من الرواة وذموا المذموم منهم. فقابل بينهما. وعليه، يمكن القول بأنّ للفظ (ممدوح) ظهوراً في حسن حال الراوي فيقبل حديثه، بناءً على ما اشتهر من حجية الحديث الحسن.

لكن الإشكال في ذلك من جهتين:

الأولى: ما سبق في تمهيد مبحث (ألفاظ وجمل الجرح والتعديل)، من أنّ المدح أقسام:

منه ما له دخل في قوة السند كـ (صالح).

ومنه ما له دخل في المتن فقط كـ (فهيم).

ومنه ما لا دخل له فيهما كـ (شاعر).

ولا يثبت الحسن إلاّ بالأول، وإطلاق المدح لا يثبته إلاّ أن يقال: إنّ الظاهر من حال الرجاليين المتصدين للجرح والتعديل رعاية أوصاف الراوي الدخيلة في قبول حديثه، فينصرف الإطلاق إلى الأول.

الثانية: ما سبق في تمهيد مبحث (ألفاظ وجمل الجرح والتعديل) من اختلاف الأنظار في شأن أسباب المدح والجرح، فقد يرى البعض شيئاً سبباً ولا يراه آخر، كوصف الراوي للشيخوخة ونحوها مما اختلفوا في إفادته المدح المعتد به، وعليه فلو صرّح المادح بالسبب نظر فيه، فإن أفاده فهو، وإلاّ سقط عن الاعتبار.

---

(١) انظر: الجزء الأول / المبحث الأول: تنويع الحديث، الحجة من الأخبار لدى القدماء.

٢١ـ لا بأس به. لا بأس به في نفسه. لا بأس بأحاديثه.

سبق في موضوع (البأس) تفسير اللغويين لفظ البأس بالعذاب والشدة والحرب، وأنّ نفيه عن فعل في الشريعة يثبت الترخيص فيه، كما في مجموعة كبيرة من الأحاديث، وأنّه كذلك في نظر العرف، حيث يقرّون العامل على عمله بنفي البأس عنه. وعليه:

١ـ فلا بأس به، يدل على جواز الركون إلى ذلك الراوي والترخيص في العمل بأحاديثه، إذ لو لم يكن مأموناً فيها لم يصح إطلاق نفي البأس عنه، بل كان مما فيه بأس وخوف.

وقد جمع النجاشي في وصف إبراهيم بن صالح الأنماطي، وحفص بن سالم بين هذه الجملة ولفظ ثقة[١]. ونقل الكشي قول ابن فضال في بشار بن يسار: (هو خير من أبان، وليس به بأس)[٢]، فيدل ذلك على استعمال هذه الجملة في مقام اعتبار الراوي والركون إلى حديثه.

٢ـ ولا بأس به في نفسه، يدل بإطلاقه على ذلك أيضاً، وأنّ الراوي مأمون في نفسه، كما يقال: ثقة في نفسه، فيعتبر حديثه لذلك، حيث لا يصح إطلاق نفي البأس عنه مع عدم كونه مأموناً. ونقل الكشي: أنّ محمد بن مسعود قال في إبراهيم بن محمد بن فارس: (فهو في نفسه لا بأس به، ولكن بعض من يروي هو عنه)[٣]، فيكون تقييد نفي البأس بالنفس ناظراً إلى ذلك.

---

(١) رجال النجاشي: ١١، ٩٨.

(٢) رجال الكشي: ٢٥٩.

(٣) رجال الكشي: ٣٢٩.

وقـد تقـوم القـرينة في مورد على أنّ المراد بهذه الجملة مدح عقيدة الراوي، فيثبت كونه إمامياً فحسب.

٣ـ ولا بـأس بأحاديـثه، يفـيد التـرخيص فـي العمـل بها، فيكشف عن اعتبار راويهـا. واحـتمال استناده إلى قرائن هناك ضعيف؛ لعدم اختصاصه بكتاب معين، وإنّما تعلّق نفي البأس بجميع أحاديثه.

هـذا مـا يقتضـيه ظواهـر هـذه الجمل، لكنّه حدث اختلاف وارتباك فيها بين الـرجاليين، فعلّـق الوحـيد علـى جملة: (لا بأس به) فقال: (أي بمذهبه أو رواياته، والأول أظهـر إن ذُكـر مطلقـاً... والأوفـق بالعبارة والأظهر أنّه لا بأس به بوجه من الوجـوه، ولعلّـه لهـذا قـيل بإفادتـه التوثيق، واَسْتَقَرَّ بَه المصنف[1] في متوسطه... والمشـهور أنّه يفيد المدح. وقيل بمنع إفادته المدح أيضاً. وفي (الخلاصة)[2] عدّه من القسم الأول، فعنده أنّه يفيد مدحاً معتداً به، فتأمل)[3].

وعلّق الشهيد الثاني على هذه الجملة بقوله: (لا بأس به بمعنى أنّه ليس بظاهر الضعف)، ثم قال: (لكن لا يدل على الثقة. بل من المشهور أنّ نفي البأس يوهم البأس...)[4].

٢٢ـ معتمد عليه. معتمد على ما يرويه. معوّل عليه. كتابه معتمد.

قـال في (المصباح): (واعتمدت على الشيء: اتكأت. واعتمدت على الكتاب: ركنت وتمسكت، مستعار من الأول)[5]. وهو كذلك لدى العرف وفي استعمالاتهم. وعليه:

---

(١) هو الميرزا محمد صاحب (منهج المقال).

(٢) خلاصة الأقوال: ١٢٧.

(٣) تعليقة منهج المقال: ٧.

(٤) الدراية: ٧٦، وما بعدها.

(٥) المصباح المنير ٢: ٤٢٨ ـ ٤٢٩ ـ عمد.

١ـ فمعتمد عليه، يقضي باعتبار الراوي وقبول حديثه وإن لم تثبت عدالته، حيث لا نشترطها في قبوله. وقد وصف النجاشي بذلك إسماعيل بن مهران، وسهل ابن زاذويه، وقال في أبي حمزة الثمالي: (وكان من خيار أصحابنا وثقاتهم ومعتمديهم في الرواية والحديث)[١].

ومثله لفظ معتمد وقد وصف به النجاشي علي بن إبراهيم[٢].

٢ـ ومعتمد على ما يرويه مثله في اعتبار الراوي وقبول حديثه، حيث لم يخص الاعتماد بكتاب معيّن ليحتمل استناده إلى احتفافه بقرائن الصحة، كما سيأتي، وإنّما هو مطلق وشامل لكل رواية تصدر عنه، ولا نعرف شيئاً وراء ذلك يسمّى بالوثاقة. وعلى فرض أن يراد احتفاف جميع رواياته بقرائن الصحة والصدور أدى إلى نفس نتيجة الوثاقة، وهي حجية جميع أحاديثه وإن اختلف الطريق إليها، إلاّ أن يكون دعوى ذلك الاحتفاف ناشئاً عن حدس واجتهاد المدعي، فتختص الحجية به ولا تسري إلى المنقول إليه حتى يحصل الاطمئنان له بثبوت المدعى.

وقد وصف النجاشي بتلك الجملة عبدالرحمن بن أبي نجران، وعلي بن محمد بن علي[٣].

٣ـ ومعوّل عليه مثلهما؛ لأنّه مرادف لجملة (معتمد عليه). قال في (المصباح): (وعولت على الشيء تعويلاً اعتمدت عليه، وعوّلت به كذلك)[٤].

---

(١) رجال النجاشي: ١٩، ٨٣، ١٣٢.

(٢) رجال النجاشي: ١٨٣.

(٣) رجال النجاشي: ١٦٣، ١٨٣.

(٤) المصباح المنير ٢: ٤٣٨ ـ عَوَلَ.

وقد عبّر به ابن نوح عند بيانه للنجاشي الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، فقال: (فأمّا ما عليه أصحابنا والمعوّل عليه ما رواه... أحمد بن محمد بن عيسى...)[(١)].

وحيث جاء في طريقه إليه أحمد بن محمد بن يحيى العطار فقيل بدلالة هذه الجملة على اعتباره وإن كان هناك بحث وكلام.

٤ـ وكتابه معتمد، يقضي باعتبار الكتاب نفسه، ولا يثبت به اعتبار راويه؛ لاحتمال كون منشأ الاعتماد على الكتاب احتفافه بقرائن الصحة والاعتبار وإن كان راويه ضعيفاً، مثل كونه معروضاً على المعصوم عليه السلام ونحوه، كما في جملة من الكتب التي سبق الإشارة إليها[(٢)].

كما سبق الإشارة[(٣)] إلى أنّ تصحيح الأحاديث وطرقها لدى القدماء لا يلازم وثاقة رواتها، ولأجله صحح الكليني والصدوق ـ رحمهما الله ـ جميع أخبار كتابيهما (الكافي) و(الفقيه) وإن كان فيها الضعاف بلحاظ رجال السند.

وعليه، فجملة: (كتابه معتمد) نظير جملة: (كتابه صحيح) في عدم ظهورهما في وثاقة الراوي، وإنّما أثرهما اعتبار الحديث المأخوذ من ذلك الكتاب نفسه فقط إن لم يكن التصحيح والاعتماد ناشئاً عن حدس واجتهاد ذلك القائل، وإلاّ اختص به حتى يحصل الاطمئنان للمنقول إليه بصحة ذلك.

ولذا اشتهر بين الفقهاء والرجاليين ضعف طلحة بن زيد مع قول الشيخ الطوسي فيه: (وهو عامي المذهب إلاّ أنّ كتابه معتمد)[(٤)]. فلم يروا صلاحية هذه الجملة

---

(١) رجال النجاشي: ٤٣.

(٢) انظر: الجزء الأول / المبحث الرابع: الحديث وشهرة الفتوى.

(٣) انظر: الجزء الأول / المبحث الأول: تنويع الحديث، الحجة من الأخبار لدى القدماء.

(٤) الفهرست: ٨٦.

لإثبات وثاقته، إلاّ أنّ الوحيد نقل عن خاله المجلسي الثاني الحكم بكونه كالموثّق، وعلله الوحيد بقوله: (ولعله لقول الشيخ: كتابه معتمد ويروي عنه صفوان بن يحيى)[١]. ولم يجزم الوحيد بذلك؛ لعدم ظهور تلك الجملة في التوثيق.

وقال الشيخ الطوسي في حفص بن غياث: (عامي المذهب له كتاب معتمد)[٢]، ويجري فيه ما سبق، غير أنّه صرّح في عدته[٣] بعمل الطائفة بأخباره على الإطلاق، وهو العمدة في اعتباره وحجية أحاديثه مطلقاً.

٢٣ـ جملة: (أسند عنه).

هذه جملة اختص الشيخ الطوسي باستعمالها وصفاً للرواة في كتاب رجاله في باب أصحاب الإمام الصادق عليه السلام كثيراً، حتى أُحصي تكرارها منه في هذا الباب في مائة وسبعة وستين رجلاً. واستعملها نادراً في بعض الأبواب الأخرى، فقال في باب أصحاب الإمام الباقر عليه السلام: (حماد بن راشد الأزدي... أسند عنه)[٤]. وفي باب أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام: (موسى بن إبراهيم المروزي أسند عنه)[٥].

وصرّح الشيخ أبو علي بأنّه لم يجد استعمال هذه الجملة إلاّ في كلام الشيخ الطوسي في رجاله، وتبعه العلامة في خلاصته[٦]، وأنّ الرجاليين قد اختلفوا في قراءة الفعل فيها مبنياً للمجهول ولعله الأكثر، أو مبنياً للمعلوم واختاره

(١) تعليقة منهج المقال: ١٨٥.
(٢) الفهرست: ٦١.
(٣) عدة الأصول: ٥٦.
(٤) رجال الشيخ الطوسي: ١١٧.
(٥) رجال الشيخ الطوسي: ٣٥٩.
(٦) خلاصة الأقوال: ٢٣٦.

جماعة، كما اختلفوا في عود ضمير (عنه) إلى الإمام عليه السلام أو إلى الراوي[١].

وإليك تحقيق البحث عن هذه الجملة:

قال في (المصباح): (وأسندت الحديث إلى قائله ـ بالألف ـ رفعته إليه بذكر ناقله)[٢]. وهو الواسطة بين المسنِد والقائل، فيكون الإسناد في الحديث أخص من رفعه، حيث لم يعتبر فيه ذكر الواسطة، وهو الذي بنى عليه علماء الحديث، فجعلوا المسند قسيماً للمرسل، وأطلقوا عليهما معاً لفظ (المرفوع)، ولذا عرّفه الشهيد الثاني بقوله: (وهو ما أُضيف إلى المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير، سواء كان إسناده متصلاً أم منقطعاً بترك بعض الرواة، أو إبهامه، أو رواية بعض رجال سنده عمن لم يلقه)[٣].

وفسّر في (الصحاح)[٤] إسناد الحديث برفعه إلى قائله، وهو تفسير بالأعم، إلاّ أن يريد الرفع المقيد بذكر الناقل كما في (المصباح)[٥]. ونظيره ما نقله في (لسان العرب) عن الأزهري، حيث قال: (والمسند من الحديث ما اتصل إسناده حتى يسند إلى النبي صلى الله عليه وآله، والمرسل والمنقطع ما لم يتصل، والإسناد في الحديث رفعه إلى قائله)[٦]. فمع أخذه في صدر كلامه قيد الاتصال في تعريف المسنَد وجعله قسيماً للمرسل والمنقطع غير المتصلين عرف الإسناد في ذيله بالرفع.

١ـ وعليه، فالظاهر قراءة الفعل في هذه الجملة مبنياً للمعلوم، والفاعل هو

---

(١) منتهى المقال: المقدمة.

(٢) المصباح المنير ١: ٢٩١ ـ سَنَدَ.

(٣) الدراية: ٣٠.

(٤) الصحاح ٢: ٤٨٩ ـ سَنَدَ.

(٥) المصباح المنير ١: ٢٩١ ـ سَنَدَ.

(٦) لسان العرب ٦: ٣٨٧ ـ سَنَدَ.

الـراوي، والضـمير المجرور عائد إلى المعصوم عليه السلام، فيكون معناها: أنّ الراوي قد أسند الحديث ورواه عن المعصوم عليه السلام بالواسطة التي ذكرها في سنده، قبال روايته عنه بدونها وبالإرسال. واختار هذه القراءة جماعة من علماء الحديث.

لكنّ الشيخ أبا علي أورد عليها في رجاله بمنافاتها لقول الشيخ الطوسي في جابر بن يزيد الجعفي، ومحمد بن إسحاق بن يسار (أسند عنه، روى عنهما عليهما السلام)[1].

ويـندفع ذلـك: بإن تلك الجملة إنّما تثبت الإسناد، وهو الرواية بالواسطة، ولا تنفـي الرواية بالذات، ولا مانع من اجتماعهما، بل الظاهر من ذكر أولئك الرواة في تلـك الأبـواب أنّهـم راوون عـن المعصومين عليهم السلام بالذات، ولما كان بعضهم روى عـنهم عليهم السلام بالواسـطة أيضـاً نبّه عليه الشيخ الطوسي بجملة: (أسند عنه)، فيكشف ذكـرها فـي حـق راوٍ عـن روايـته بالذات تارة وبالواسطة اخرى، وحيث إنّ ذينك الـراويين اللـذين ذكـرهما في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام قد رويا عن الباقر عليه السلام أيضـاً نـبّه علـى ذلـك بقـوله: (روى عنهما)، كما فعل في محمد بن مسلم الثقفي فجمع له بين الجملتين[2].

كمـا يـندفع تفسـير المحقـق الداماد في رواشحه لهذه الجملة بقوله: (فمعنى أسـند عـنه أنّـه لـم يسـمع منه بل سمع من أصحابه الموثقين، وأخذ عن أصولهم المعـتمد علـيها)[3]. فإنّ عدم سماعه من الإمام عليه السلام خارج عن مفاد الجملة، فهي تثبت روايته عن الإمام عليه السلام بالواسطة، ولا تنفي روايته بالذات.

---

(١) رجال الشيخ الطوسي: ١٦٣، ٢٨١.

(٢) رجال الشيخ الطوسي: ٣٠٠.

(٣) الرواشح السماوية: ٦٥.

ولـذا أورد علـيه الشـيخ أبـو علـي بأنّ جماعة ممن قيلت فيهم قد رووا عن الإمام عليه السلام مشافهة.

٢ـ وقـرأ جماعـة الفعـل فـي هـذه الجملـة مبنـياً للمجهول، وأعادوا الضمير المجرور إلى الراوي، وقالوا: (بدلالتها على المدح؛ لأنّه لا يسند إلاّ عمّن يسند إليه ويعـوّل علـيه). ذكـر ذلـك الشـيخ أبـو علي، ونقل عن أستاذه الوحيد أنّه قال في تعليقاته: (قيل معناه سُمع عنه الحديث، ولعل المراد على سبيل الاستناد والاعتماد، وإلاّ فكثير ممن سمع عنه ليس ممن أسند عنه.

وقـال جـدي [المجلسي الأول]: المراد روى عنه الشيوخ واعتمدوا عليه، وهو كالتوثيق، ولا شَكّ في أنّ هذا المدح أحسن من (لا بأس به).

وبعـد إن نـاقش الوحيد في ذلك قال: (نعم، ربما يستفاد منه قوة ومدح، لكن ليس بمثابة قولهم: (لا بأس به) بل أضعف منه...)[1].

ويرد عليه:

أولاً: مـا سـبق فـي معنـى الإسـناد وأنّـه لا يصدق إلاّ مع وجود الواسطة بين المسـند والمسـنَد عنه، فلا يشمل الأخذ عن الراوي بالذات؛ لتدل الجملة على أنّ الشيوخ قد أخذوا منه واعتمدوا عليه.

ثانـياً: أنّ الشيخ الطوسي قد ضعّف محمد بن عبدالملك الأنصاري صريحاً مع وصفه بهذه الجملة، فقال: (أسند عنه، ضعيف)[2].

وثالـثاً: أنّ الـرواة الذين أخذ عنهم الشيوخ واعتمدوا عليهم لا ينحصرون بمن

(١) الفوائد الرجالية: ٣١.

(٢) رجال الشيخ الطوسي: ٢٩٤.

وردت فيهم هذه الجملة، ولذا اضطر أصحاب هذا التفسير إلى الاعتذار عن ذلك بأنّ هذه الجملة (لا تقال إلاّ في من لا يعرف بالتناول منه والأخذ عنه). أمّا المعروف فهو غني عن البيان.

لكنّه لا يتم؛ لأنّ الشيخ الطوسي لم يذكرها إلاّ في جماعة من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام واثنين من غيرهما، ولا ينحصر ما ذكر في الاعتذار فيهم على أنّه ذكر الجملة في جماعة اشتهر بين الطائفة الأخذ عنهم، مثل محمد بن مسلم الثقفي ـ كما مر ـ وعبدالله بن بكير[١]. مع تصريحه بأنّ الطائفة قد عملت بأخباره[٢].

فالحق أنّ هذه الجملة لا تصلح للمدح الموجب لقبول حديث الراوي.

٢٤ـ حجة. يحتج بحديثه. نقيّ الحديث. نقي الفقه. جيد الحديث. سديد.

١ـ (الحجة): ما يحتج به، وفسره في (المصباح) بالدليل والبرهان، وقال: (وحاجّه محاجّة فحجه... إذا غلبه في الحجة)[٣]. وجاء مثله في (الصحاح)[٤].

وإطلاق لفظ الحجة على الراوي باعتبار الاحتجاج بحديثه، نص عليه الشهيد الثاني وقال: (وفي إطلاق اسم المصدر عليه مبالغة ظاهرة في الثناء عليه بالثقة، والاحتجاج بالحديث وإن كان أعم من الصحيح، كما يتفق بالحسن والموثّق، بل الضعيف ـ على ما سبق تفصيله ـ لكن الاستعمال العرفي لأهل هذا الشأن لهذه اللفظة يدل على ما هو أخص من ذلك، وهو التعديل وزيادة. نعم، لو قيل: يحتج بحديثه

(١) رجال الشيخ الطوسي: ٢٢٦.

(٢) عدة الأصول: ٦١.

(٣) المصباح المنير ١: ١٢١ ـ حَجَجَ.

(٤) الصحاح ١: ٣٠٤ ـ حَجَجَ.

ونحـوه، لـم يـدل علـى الـتعديل؛ لما ذكرناه، بخلاف إطلاق هذه اللفظة على نفس الراوي بدلالة العرف الخاص)[١].

٢ـ و(يحـتج بحديـثه) ظاهـر فـي كـون المنشـأ اعتبار الراوي نفسه لا القرينة الخاصـة الدالـة علـى حجـية حديـثه. نعم، لا تدل هذه الجملة على عدالته إلاّ إذا صـدرت ممـن لا يـرى حجية خبر غير العدل، وحيث لم نعتبر العدالة في الراوي وإنّما نكتفي بوثاقته أو حسنه تكون هذه الجملة موجبة لاعتبار حديثه وإن صدرت ممن لم يعتبر عدالته.

٣ـ و(نقـيّ الحـديث) معـناه سـلامة حـديث الـراوي عمـا يشينه، فإنّ النقي لغة: النظيف، كما في (الصحاح)[٢] و(المصباح)[٣] وغيرهما. وهو كذلك لدى العرف.

ونظافـة كـل شـيء بحسـبه، فنظافة ثوب الرجل خلوّه من الوسخ، ونظافة نسبه خلوّه من السفاح، ونظافة حديثه خلوّه من الكذب، ونحوه مما يخل بقبوله.

وعلـيه، فتصلح هذه الجملة دليلاً لاعتبار حديث الموصوف بها، وقد وصف بها النجاشي محمد بن الوليد البجلي، وقال في سهل بن زاذويه: (نقي الرواية)[٤].

٤ـ و(نقـي الفقه) معناه سلامة فقه الراوي مما يشينه، فهو مدح لمقامه العلمي، وأجنبي عن الصدق والوثاقة. ومدح به الشيخ الطوسي الحسن بن محمد بن سماعة فقال: (جيد التصانيف، نقي الفقه)[٥].

---

(١) الدراية: ٧٦.

(٢) الصحاح ٦: ٢٥١٤ ـ نَقِيَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٦٢٣ ـ ٦٢٤ ـ نَقِيَ.

(٤) رجال النجاشي: ١٣٢، ٢٤٣.

(٥) الفهرست: ٥١.

٥ـ و(جيد الحديث) كنقي الحديث، فإنّ الجيد لغة ضد الرديء، كما في (القاموس)(١) وغيره(٢). وهو كذلك لدى العرف. وعليه، فلا يصح وصف الراوي بذلك حتى يخلص حديثه من كل ما يسقطه عن الاعتبار، وجاء في (المصباح): (وأجاد الرجل إجادة: أتى بالجيد من قول أو فعل)(٣).

٦ـ و(سديد) فسره في (المصباح) بالمصيب في قوله وفعله، وقال: (والسَدَاد ـ بالفتح ـ الصواب من القول والفعل)(٤). وجاء نظيره في (الصحاح)(٥).

وفي (أقرب الموارد): (السديد: ذو السداد القاصد إلى الحق، ومنه في القرآن الكريم: ﴿وقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً﴾(٦))(٧).

وعليه، فيدل هذا الوصف على اعتبار حديث الراوي، حيث لا يصح وصفه به إلاّ إذا كان متحرزاً عن الكذب في حديثه.

٢٥ـ صحيح الحديث. صحيح المذهب. صحيح السماع. صحيح. كتابه صحيح.

١ـ فـ (صحيح الحديث) ظاهر في أنّ وصف الراوي به لاعتباره في نفسه، لا لقرينة خاصة دالة على صحة حديثه وإن كان الراوي ضعيفاً، فهو نظير جملة (يحتج بحديثه).

---

(١) القاموس المحيط: ٣٥٠ ـ ٣٥١ ـ جَوَدَ.

(٢) لسان العرب ٢: ٤١١ ـ جَوَدَ. تاج العروس ٢: ٣٢٧ ـ جَوَدَ.

(٣) المصباح المنير ١: ١١٤ ـ جَوَدَ.

(٤) المصباح المنير ١: ٢٧٠ ـ سَدَدَ.

(٥) الصحاح ٢: ٤٨٥ ـ سَدَدَ.

(٦) الأحزاب: ٧٠.

(٧) أقرب الموارد ١: ٥٠٥ ـ سَدَدَ.

بـل قـال الشـهيد الثانـي بدلالـة هذه الجملة على عدالة الموصوف بها، وأنّها تقضي بكونه ثقة ضابطاً زيادة على التزكية[١].

لكن الظاهر أنّ الجملة لا تدل على أكثر من اعتبار حديث ذلك الراوي؛ لكونه مأمـوناً عليه. ودعوى: أنّ الوصف بها ينافي كون الموصوف عامياً لا دليل عليها إلاّ بلحاظ تنويع الحديث واختصاص الصحيح منه بما رواه الإمامي العدل. وعليه، فإن ثبت رعاية الواصف لذلك التنويع دل وصفه على عدالة الموصوف، وإلاّ فلا.

وقـد وصـف النجاشي بذلك جماعة، منهم: إبراهيم بن نصر الجعفي، وأحمد ابن الحسن بن إسماعيل، وأنس بن عياض. وقال في أحمد بن إدريس، وعلي بن محمد بن علي: (صحيح الرواية)[٢].

٢ـ و(صحيح المذهب) أمارة كون الرجل إمامياً فلا صلة له بوثاقته.

وقـد وصف النجاشي به جعفر بن ورقاء، وحجر بن زائدة. وجمع لجعفر ابن أحمد السمرقندي بين الوصفين فقال: (كان صحيح الحديث والمذهب)[٣].

ووصف الشيخ الطوسي الكشي بأنّه مستقيم المذهب[٤].

ومـثله جملـة: (صـحيح الاعـتقاد). وقد وصف بها النجاشي علي بن مهزيار، وغيـره[٥]. ووصـف الشيخ الطوسي أحمد بن إبراهيم الصيمري بأنّه (ثقة في الحديث صحيح العقيدة)[٦].

---

(١) الدراية: ٧٦.

(٢) رجال النجاشي: ١٥، ٥٤، ٦٧، ٧٧، ١٨٣.

(٣) رجال النجاشي: ٨٧، ٩٠، ١٠٧.

(٤) رجال الشيخ الطوسي: ٤٩٧.

(٥) رجال النجاشي: ١٧٨.

(٦) الفهرست: ٣٢.

٣ـ و (صحيح السماع) معناه أنّه يروي عن الثقات ولا يروي عن الضعفاء، حيث مدح جماعة من الرواة بالأول، وذم آخرون بالثاني، كما سبق في موضوع (ثقة...). ووصف النجاشي بهذه الجملة أحمد بن محمد الكاتب[١].

٤ـ و(صحيح) من الألفاظ المجملة، فلا يُدرى أنّ المراد به صحيح الحديث كي يدل على اعتبار الراوي، أو صحيح المذهب كي يدل على كونه إمامياً فحسب، أو صحيح السماع كي يدل على تجنبه الرواية عن الضعفاء فلم يسمع منهم. إلاّ أن يقال: إنّ مقتضى الإطلاق ثبوت الصحة له من جميع الجهات. أو أنّ إسناد الصحة إلى ذات الراوي لها ظهور في تنزيهه عما يخل بالاعتماد عليه، فإنّ الصحة ضد الفساد، خصوصاً بعد ما كان ذلك هو الغرض الأول للرجالي في وصف الرواة.

وعليه، فيدل على اعتبار الراوي وقبول حديثه. وقد وصف النجاشي به حبيب ابن المعلل، وعلي بن النعمان[٢].

٥ـ و(كتابه صحيح) نظير ما سبق في جملة: (كتابه معتمد) من دلالتها على اعتبار الكتاب نفسه دون راويه؛ لاحتمال أن يكون منشأ ذلك احتفاف الكتاب بقرائن الصحة والاعتماد، ولا مانع من اجتماعه مع ضعف الراوي.

ومثله جملتا: (أصله صحيح)، و(أصله معتمد). إلاّ إذا قامت القرينة على أن منشأ التصحيح والاعتماد وثاقة الراوي نفسه، فيثبت اعتباره.

٢٦ـ بصير بالحديث. له اطلاع بالحديث. مضطلع بالرواية. عارف بالحديث.

١ـ فـ(بصير بالحديث) معناه لغة: عالم وخبير به، حيث فسر في (الصحاح)[٣]

(١) رجال النجاشي: ٦٣.

(٢) رجال النجاشي: ١٠٢، ١٩٦.

(٣) الصحاح ٢: ٥٩١ ـ بَصَرَ.

البصير بالعالم. وقال في (المصباح): (وهو ذو بصر وبصيرة، أي علم وخبرة)[١]. وهو كذلك لدى العرف.

٢ـ و(له اطلاع بالحديث) مثله في الدلالة على الخبرة به. وقد وصف النجاشي به ثبيت بن محمد، فقال: (وكان أيضاً له اطلاع بالحديث والرواية والفقه)[٢].

٣ـ و(مضطلع بالرواية) مثلهما في ذلك، إذ معناه القوي عليها، قال في (الصحاح): (ويقال: فلان مضطلع بهذا الأمر أي قوي عليه... فالإضطلاع من الضلاعة، وهي القوة)[٣]. وقال في (المصباح): (وأضلع بهذا الأمر إذا قدر عليه، كأنّه قويت ضلوعه بحمله)[٤].

فهذه الجملات الثلاث تؤدي معنى واحداً، وهو خبرة الراوي، ومعرفته بشؤون الحديث، ولا يكون خبيراً به إلاّ إذا كان عارفاً بصحيحه من سقيمه.

وعليه يمكن القول بدلالة هذه الجملات على مدح الراوي مدحاً يدخله في الحسان، بتقريب عدم صحة إطلاق لفظ الخبير ونحوه على من يتعمد السقيم ولا يتحرز منه.

ولذا قال الوحيد عند تعداده لأمارات المدح: (ومنها قولهم: ومطّلع بالرواية، أو عالٍ لها ومالك، ولا يخفى إفادته المدح). وقال: (ومنها قولهم: بصير بالحديث والرواة. فإنّه من أسباب المدح...)[٥].

---

(١) المصباح المنير ١: ٥٠ ـ بَصَرَ.

(٢) رجال النجاشي: ٨٤.

(٣) الصحاح ٣: ١٢٥١ ـ ضَلَعَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٣٦٣ ـ ضَلَعَ.

(٥) تعليقة منهج المقال: ٨ ـ ١٠.

لكن يشكل ذلك من أجل أنّه ليس كل بصير بالحديث، ومضطلع عليه، ومضطلع به، يسير على وفق بصيرته واطلاعه واضطلاعه. وعليه فلا يثبت بهذه الأوصاف أكثر من المقام العلمي للموصوف بها.

ومن هنا اشترط الفقهاء الوثاقة أو العدالة في قبول قول الخبراء في التقويم وغيره، فلو كفت الخبرة لما صح اشتراط ذلك في الخبير. وقد ثبت ضعف جماعة من خبراء الحديث المكثرين منه.

٤ـ و(عارف بالحديث) معناه العالم به، ولذا يجري فيه ما سبق في الجملات الثلاث. وقد وصف به النجاشي علي بن الحسن بن فضّال مع توثيقه له[(١)].

وقد يوصف الراوي بعرفان غير الحديث، كما في قول النجاشي في الحسين بن خالويه: (وكان عارفاً بمذهبنا). فيدل على كونه إمامياً.

وقوله في محمد بن أبي القاسم: (عارف بالأدب والشعر والغريب).

وعليه، فقوله في عبدالله بن محمد: (كان فقيهاً عارفاً)[(٢)]، لا يُدرى أنّ الملحوظ هو العرفان بالحديث أو غيره.

ومثله قول العقيقي في عبدالرحمن بن أعين: (أنه عارف)[(٣)]. وسبق موضوع (المعرفة، العارف) إطلاق لفظ العارف في أحاديث أهل البيت عليهم السلام على الرجل الإمامي.

٢٧ـ يُكتب حديثه. يُنظر في حديثه.

يحتمل أنّ المراد بهاتين الجملتين الاحتجاج بحديث الراوي الموصوف بهما،

(١) رجال النجاشي: ١٨١.

(٢) رجال النجاشي: ٥٠، ١٥٩، ٢٥٠.

(٣) خلاصة الرجال: ٥٧.

فيسمع منه، ويكتب عنه، وينظر فيه. بخلاف متروك الحديث، فيجتنب مطلقاً. وعليه، تدل الجملتان على اعتبار الراوي وحديثه.

ويحتمل أنّ المراد بهما التوقف في حديث الموصوف بهما، فيكتب حتى ينكشف حاله، وينظر فيه اختباراً له، فيدلا على عدم اعتباره.

واختاره الشهيد الثاني، حيث علّق على الجملتين بقوله: (بمعنى أنّه ينظر فيه ويختبر حتى يعرف حاله، فلعله يقبل). ثم قال: (وأمّا كتب حديثه والنظر فيه فظاهر أنّه أعمّ من المطلوب، بل ظاهر في عدم التوثيق)[١].

ونسب الشيخ المامقاني إلى الشهيد الثاني: أنّه قد أذعن بإفادة الجملتين: المدح الملحق حديث المتصف به بالحسن، وعدم إفادة التوثيق[٢].

وقد التبس الأمر على الشيخ المامقاني في هذه النسبة، فإنّ الشهيد الثاني بعد أن ذكر عدة من الجمل والألفاظ التي وصف بها الرواة، وعلّق على الجملتين السابقتين بما مَرَّ، قال: (نعم، لو كان كل واحد منها يفيد المدح فيلحق حديثه ـ أي حديث المتصف بها ـ بالحسن؛ لما عرفت من أنّه رواية الممدوح من أصحابنا مدحاً لا يبلغ حد التعديل...)[٣].

وهذا تعليق لصيرورة الحديث حسناً على إفادة الوصف للمدح، فهو فرض وتقدير لا إذعان بإفادته له، وفرق واضح بين الأمرين.

وقد حدث مثل هذا الالتباس عليه في عدة من الجمل والألفاظ لأجل هذا الاستدراك الصادر من الشهيد الثاني، ولعلنا نشير إليها في مواردها.

---

(١) الدراية: ٧٦ ـ ٧٧.

(٢) مقباس الهداية: ٧٦.

(٣) الدراية: ٧٩.

٢٨ـ ثبت. ضابط. متقن.

١ـ فـ (ثبْت) ـ بسكون الباء ـ فسّره في (المصباح)[١] بالرجل المتثبت في أموره، وهو كذلك لدى العرف. وعليه يكون من الأوصاف الموجبة لاعتبار الراوي وقبول حديثه، حيث لا يصح وصف المتسامح في حديثه بذلك.

ولذا عقبه النجاشي بلفظ معتمد في عدة موارد، والظاهر أنّه يريد تفسيره به، فقال في علي بن محمد بن علي: (كان ثقة في الحديث واقفاً في المذهب، صحيح الرواية، ثبت، معتمد على ما يرويه).

وقال في علي بن إبراهيم بن هاشم: (ثقة في الحديث، ثبت، معتمد)[٢].

وجمع بين لفظي (ثبت، وثقة) في عدة موارد أخرى، كما في ترجمة الحسن بن علي بن النعمان، وعبدالرحمن بن الحجاج، وقال في وصف الكليني: (وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم)[٣].

واستظهر الشيخ المامقاني من كلام الشهيد الثاني أنّه يرى إفادة هذه الكلمة حسن الراوي[٤].

وهذا من موارد الالتباس الذي أشرنا إليه في الجملة السابقة.

لكن سلب هذا الوصف عن الراوي لا يدل على سقوط حديثه، حيث لم يعلم منشأ ذلك، فيختلف إثبات الوصف عن سلبه، فلا يثبت حتى يخلو الراوي عن كل ما يخل بتثبته. أمّا السلب فيصح ولو لبعض الأمور غير المخلة بقبول حديثه، كالرواية عن الضعفاء.

(١) المصباح المنير ١: ٨٠ ـ ثَبَتَ.

(٢) رجال النجاشي: ١٨٣.

(٣) رجال النجاشي: ٢٩، ١٦٥، ٢٦٦.

(٤) مقباس الهداية: ٧٦.

قال النجاشي في سهيل بن زياد: (قال بعض أصحابنا: لم يكن سهيل بكل الثبت في الحديث).

وقال في محمد بن عبدالله بن محمد: (وكان في أول أمره ثبتاً ثم خلط)[١].

وسيأتي إيضاح ذلك عند البحث عن ألفاظ وجمل الجرح.

وفسر في (الصحاح) لفظ (الثبت) بقوله: (ورجل ثبت أي ثابت القلب. قال الشاعر: ثبت إذا ما صيح بالقوم وقرْ)[٢]. فيكون بمعنى الشجاع وأجنبياً عن المعنى الأول، ولذا ذكر في (أقرب الموارد) كلا المعنيين فقال: (الثبت... عاقل متماسك وقليل السقوط، والفارس الشجاع الصادق الحملة)[٣].

وذكر في (الصحاح) للفظ الثبت معنى آخر، فقال: (ويقال أيضاً: فلان ثبت الغَدَر[٤] إذا كان لا يزول لسانه عند الخصومات)[٥]. فهو فصيح وقوي الحجة والقلب لا يرتبك في الخصام والمناظرة، وقلَّ من يتصف بذلك.

وعليه، فإذا استظهر من هذا اللفظ عند وصف الرجل به إرادة المعنى الأول الذي ذكره صاحب (المصباح) ـ إمّا لأنّ العرف يفهمه من الإطلاق، أو لمناسبة الحكم والموضوع ـ ثبت اعتبار الموصوف به. وإلاّ فلا؛ لتردد المعنى بين معانٍ ثلاثة، اثنان منها أجنبيان عن التوثيق واعتبار الحديث. وإنّ كان الحق أنّ الظاهر منه معناه الأول حتى تقوم قرينة على إرادة غيره.

---

(١) رجال النجاشي: ١٣٧، ٢٨٢.

(٢) الصحاح ١: ٢٤٥ ـ ثَبَتَ.

(٣) أقرب الموارد ١: ٨٥ ـ ثَبَتَ.

(٤) الغَدَر بالتحريك: كل موضع صعب لا تكاد الدابة تنفذ فيه. لسان العرب ١٠: ٢٣ ـ غَدَرَ.

(٥) الصحاح ١: ٢٤٥ ـ ثَبَتَ.

أمّا الثَبت ـ بالتحريك ـ فقد فسره في (المصباح) بالعادل الضابط، وهو فوق التوثيق، وقال: (والجمع أثبات مثل سبب وأسباب)(١).

ولذا قال في (القاموس): (والأثبات: الثقات)(٢). وصرّح في (الصحاح)(٣) و(المصباح)(٤) بإطلاقه على الحجة أيضاً، وقال ابن الأثير في نهايته: (الثَبَت ـ بالتحريك ـ الحجة والبينة)(٥)، ولذا يقال: لا أحكم إلاّ بثبت.

وعليه، فلو ثبت أنّ اللفظ الذي وصف به الرجل مُحَرَّكاً دلَّ على توثيقه وتعديله، لكن المتعارف قراءته بسكون الباء.

٢ـ و(ضابط): اسم فاعل من الضبط، ومعناه لغةً: الحفظ البليغ للشيء، نص عليه في (المصباح)، وقال: (ومنه قيل: ضبطت البلاد وغيرها، إذا قمت بأمرها قياماً ليس فيه نقص...)(٦).

وقال في (الصحاح): (ضبط الشيء حفظه بالحزم، والرجل ضابط، أي حازم)(٧). وهو كذلك لدى العرف.

وعليه فوصف الراوي بأنّه ضابط ـ أي مهتم بالمحافظة على أحاديثه والعناية بها ـ يصلح لأن يكون مدحاً له موجباً لدخوله في الحسان.

---

(١) المصباح المنير ١: ٨٠ ـ ثَبَتَ.

(٢) القاموس المحيط: ١٩١ ـ ثَبَتَ.

(٣) الصحاح ١: ٢٤٥ ـ ثَبَتَ.

(٤) المصباح المنير ١: ٨٠ ـ ثَبَتَ.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٢٠٥ ـ ٢٠٦ ـ ثَبَتَ.

(٦) المصباح المنير ٢: ٢٥٧ ـ ضَبَطَ.

(٧) الصحاح ٣: ١١٣٩ ـ ضَبَطَ.

٣ـ و(متقن) اسم فاعل من الإتقان بمعنى الإحكام، قال في (المصباح): (إتقان الأمر إحكامه)[١]. وهو كذلك لدى العرف، ولا يوصف به الراوي إلاّ إذا اعتنى بأحاديثه وحافظ عليها كلفظي (ضابط) و(ثبت) بمعناه الأول المعروف. وقد وصف النجاشي أحمد بن نوح بأنّه: (متقن لما يرويه)[٢].

وذكر الشهيد الثاني هذه الألفاظ الثلاثة، وقوى عدم الاكتفاء بها في ثبوت عدالة الراوي؛ لأنّ مفادها أعم منها، وحيث لم نشترط عدالته تكفينا في اعتبار خبره، كما سبق.

٢٩ـ مستقيم الطريقة. حسن الطريقة. حسن الاعتقاد. واضح الطريقة. واضح الرواية.

الاستقامة لغة: الاعتدال، نص عليه في (الصحاح)[٣] وغيره[٤]. وهو كذلك لدى العرف.

والطريقة المذهب، قال في (الصحاح): (وطريقة الرجل مذهبه، يقال: ما زال فلان على طريقة واحدة، أي على حالة واحدة)[٥]، وعليه:

١ـ فـ(مستقيم الطريقة) لا صلة له بصدق القول الموجب لاعتبار الحديث، وإنما هو مدح لعقيدة الراوي وأنّه إمامي المذهب، ولذا وصف الشيخ الطوسي علي بن

(١) هذا نصّ الصحاح ٥: ٢٠٨٦، وأمّا ما ورد في المصباح ١: ١٤٥، مادة حكم فهو: (أحكمت الشيء ـ بالألف ـ أتقنته).
(٢) رجال النجاشي: ٦٣.
(٣) الصحاح ٥: ٢٠١٧ ـ قَوَمَ.
(٤) انظر : لسان العرب ١١: ٣٥٦ ـ قَوَمَ. مجمع البحرين ٦: ١٤٥ ـ قَوَمَ.
(٥) الصحاح ٤: ١٥١٣ ـ طَرَقَ.

أحمد الكوفي بقوله: (كان إمامياً مستقيم الطريقة... ثم خلط، وأظهر مذهب المخمّسة، وَصَنّفَ كتباً في الغلو والتخليط...)[١].

كما وصف النجاشي بهذه الجملة نصر بن مزاحم[٢].

٢ـ و(حسن الطريقة) مثله في مدح مذهب الراوي. وقد وصف به النجاشي رفاعة بن موسى[٣].

٣ـ و(حسن الاعتقاد) نظيره في مدح مذهب الراوي. وقد وصف به الشيخ الطوسي الحسن بن موسى النوبختي فقال: (وكان إمامياً حسن الاعتقاد)[٤].

٤ـ و(واضح الطريقة) كذلك مدح لمذهب الراوي، وأنّه غير متهم فيه. وقد وصف به النجاشي علي بن النعمان، ومحمد بن أبي عمران القزويني[٥].

٥ـ و(واضح الرواية) مدح لما يرويه، وأنّه ليس فيه ما ينافي بظاهره المذهب، كالجبر والتفويض، ونحوهما مما تُرد به الأحاديث، فما يرويه معروف ليس فيه شذوذ. وقد وصف به النجاشي محمد بن الحسين الخزاز، ومحمد بن رهبان مع توثيقه لهما، وقال في الثاني: (واضح الرواية قليل التخليط)[٦] أي في ما يرويه.

٣٠ـ قريب الأمر. صالح الأمر.

١ـ فـ (قريب الأمر) يحتمل فيه معنيان:

(١) الفهرست: ٩١.
(٢) رجال النجاشي: ٣٠١.
(٣) رجال النجاشي: ١١٩.
(٤) الفهرست: ٤٦.
(٥) رجال النجاشي: ١٩٦، ٢٨٣.
(٦) رجال النجاشي: ٢٧٦، ٢٨٢.

أحدهما: القرب إلى مذهب الإمامية، كما صرّح به الشيخ الطوسي في وصف علي بن الحسن بن فضال، حيث قال: (غير معاند، وكان قريب الأمر إلى أصحابنا الإمامية القائلين بالاثني عشر عليهم السلام)(١).

ثانيهما: القرب إلى الاستقامة في الحديث، كما صرّح به النجاشي في وصف ربيع بن سليمان، حيث قال: (وهو قريب الأمر في الحديث). نظير قوله في محمد بن بحر الشيباني: (... كان في مذهبه ارتفاع، وحديثه قريب من السلامة)(٢).

وكلاهما لا يصلحان لاعتبار حديث الموصوف بذلك.

أمّا الأول فواضح؛ لاختصاصه بالمذهب والعقيدة، على أنّه لا يدل على حسنها، بل القرب من الحسن. وأمّا الثاني فكذلك، حيث لا يدل على الاستقامة في الحديث، بل القرب منها. ولذا قال الشهيد الثاني: (وأمّا قريب الأمر فليس بواصل إلى حد المطلوب، وإلاّ لما كان قريباً منه، بل ربما كان قريباً إلى المذهب من غير دخول فيه رأساً)(٣).

وعلّق الوحيد البهبهاني على هذه الجملة بقوله: (وقد أخذه أهل الدراية مدحاً، ويحتاج إلى التأمل)(٤). وتأمله في محله.

وقد وصف النجاشي بهذه الجملة القاسم بن محمد الخلقاني، وموسى بن طلحة(٥).

٢ـ و(صالح الأمر) مردد بين صلاحه في جميع أعماله، أو في خصوص حديثه، أو خصوص مذهبه. فعلى الأول تثبت عدالته، وعلى الثاني يثبت حسنه،

---

(١) الفهرست: ٩٢.

(٢) رجال النجاشي: ١١٨، ٢٧١.

(٣) الدراية: ٧٨.

(٤) تعليقة منهج المقال: ٨.

(٥) رجال النجاشي: ٢٢٢، ٢٨٩.

وعلى كلا التقديرين يقبل حديثه، كما سبق في موضوع (صالح، صالح الحديث). وعلى الثالث يثبت تشيّعه فحسب. وعليه، فإن قامت قرينة على إرادة أحد هذه المعاني الثلاثة فهو، وإلاّ بقي مردداً بينها، فيجري عليه حكم المجمل.

وقد وصف به النجاشي نصر بن مزاحم(١).

٣١- فقيه. عالم. فاضل.

هذه الألفاظ الثلاثة ونظائرها دخيلة في مقام الراوي العلمي، وأجنبية عن قوة السند وصدق القول، ولذا قد يبلغ بعض الرجال قمة الفضل ولا يؤخذ بحديثه إذا لم تثبت وثاقته أو مدحه بما يعود إلى صدقه في القول.

ولذا قال الشهيد الثاني: (أمّا الفاضل فظاهر عمومه؛ لأنّ مرجع الفضل إلى العلم، وهو يجامع الضعف بكثرة)(٢).

ونسب إليه الشيخ المامقاني أنّه صرّح بأنّ لفظ فاضل يفيد (المدح الملحق لحديث المقول فيه بالحسَن، وعدم إفادته التوثيق...)(٣).

وهذه النسبة إلى الشهيد من موارد الالتباس التي سبق في موضوع (يكتب حديثه) الإشارة إليها.

وضمَّ الوحيد البهبهاني لفظ (فاضل) إلى لفظ (ديّن) وجعلهما أمارة الوثاقة، وقال في الحسن بن علي بن فضال: (الظاهر أنّ توثيقه من لفظ فاضل ديّن المذكور)(٤).

---

(١) رجال النجاشي: ٣٠١.

(٢) الدراية: ٧٨.

(٣) مقباس الهداية: ٧٦.

(٤) تعليقة منهج المقال: ١٠، ١٠٦.

لكنّه سبق في موضوع (ديّن) أنّ لفظ (ديّن) وحده يوجب اعتبار حديث الراوي الموصوف به. وعليه، فلا يكون لضم لفظ (فاضل) إليه أثر من هذه الجهة.

وقد وصف النجاشي جماعة كثيرة بهذه الأوصاف، وإليك أنموذجاً منها:

قال في علي بن محمد بن شيرة: (كان فقيهاً، مكثراً من الحديث، فاضلاً).

وقال في علي بن أبي القاسم: (ثقة، فاضل، فقيه).

وقال في علي بن محمد بن العدوي: (فاضل أهل زمانه وأديبهم).

وقال في محمد بن أبي القاسم: (ثقة، عالم، فقيه).

وقال في محمد بن جعفر بن بطة: (كثير الأدب والفضل والعلم)[١].

٣٢ـ عين. وجه. جليل. شيخ. شيخ إجازة.

١ـ فـ (عين) معناه في اللغة الشريف العظيم القدر، قال في (الصحاح): (وأعيان القوم: سراتهم وأشرافهم)[٢]. وجاء مثله في (المصباح)[٣]، وبنى العرف على ذلك.

وعليه، فإن حصل الوثوق من القرائن الداخلية أو الخارجية أنّ الملحوظ به شرف التقوى أو الصدق والوثاقة دلّ على اعتبار الراوي وقبول حديثه، وأنّه في أرقى مراتب القبول، حيث يكون راويه عين العدول، أو عين الثقات. وإن لم يحصل ذلك الوثوق فلا يثبت بهذا الوصف إلاّ شرف الرجل وقدره، وهو أعم من المطلوب.

وقد وصف به الرجاليون كثيراً من الرواة، وجمع النجاشي بينه وبين لفظ ثقة كثيراً، وقال في محمد بن الوليد البجلي: (ثقة، عين، نقي الحديث).

---

(١) رجال النجاشي: ١٨٠، ١٨٤، ١٨٦، ٢٥٠، ٢٦٣.

(٢) الصحاح ٦: ٢١٧١ ـ عَيَنَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٤٤٠ ـ ٤٤١ ـ عَيَنَ.

وقال في محمد بن مسعود العياشي: (ثقة، صَدُوق، عين من عيون هذه الطائفة)[١].

٢ـ و(وجـه) كـذلك معـناه لغـة وعرفاً: الشريف ذو القدر. قال في (الصحاح): (وقـد وَجُـه الـرجل ـ بالضـم ـ أي صـار وجيهاً، أي ذا جاه وقدر... ووجوه البلد: أشرافه)[٢]. وهو جمع وجه. وجاء نظيره في (المصباح)[٣] وعليه.

فـتارة يوصـف الـراوي بأنّـه وجه مطلقاً، كما في قول النجاشي في محمد بن جعفـر بن محمد: (وكان أبوه وجهاً)، وقوله في هارون بن عبدالعزيز الكاتب: (كان وجهاً في زمانه، مدحه المتنبي)[٤].

وأخرى يوصف مقيداً، وتختلف القيود في القرينية على اعتبار الراوي وعدمه، وإليك أنموذجاً منها من كلام النجاشي:

قال في الحسن بن علي الوشا: (وكان من وجوه هذه الطائفة).

وقال في الحسن بن أحمد العجلي: (من وجوه أصحابنا).

وقال في علي وبشير ابني إسماعيل: (كانا من وجوه من روى الحديث).

وقال في أحمد بن محمد بن عيسى: (شيخ القمّيين ووجههم...).

وقال في أحمد بن محمد الزراري: (شيخ العصابة في زمنه ووجههم).

وقال في جعفر بن محمد بن جعفر: (كان وجهاً في الطالبيين متقدماً).

وقال في جعفر بن ورقاء: (أمير بني شيبان بالعراق ووجههم، وكان عظيماً عند السلطان).

---

(١) رجال النجاشي: ٢٤٣، ٢٤٧.

(٢) الصحاح ٦: ٢٢٥٥ ـ وَجَهَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٦٤٩ ـ وَجَهَ.

(٤) رجال النجاشي: ٢٦٤، ٣٠٨.

وقال في جميل بن دارج: (وجه الطائفة).

وقال في حميد بن زياد: (كان ثقة واقفاً وجهاً فيهم). أي في الواقفة.

وقال في زكريا بن آدم القمي: (وكان له وجه عند الرضا عليه السلام).

وقال في سعيد بن أبي الجهم: (وجهاً بالكوفة).

وقال في عبدالله بن يحيى الكاهلي: (وكان وجهاً عند أبي الحسن عليه السلام).

وقال في عبدالله بن الحسين الكاتب: (وكان من وجوه أهل الأدب).

وقال في عثمان بن عيسى: (وكان شيخ الواقفة ووجهها).

وقال في محمد بن علي بن عيسى: (كان وجهاً بقم وأميراً عليها من قبل السلطان).

وقال في محمد بن جعفر المراغي: (كان وجيهاً في النحو واللغة ببغداد)(١).

وعليه، فكون الراوي وجهاً عند المعصوم عليه السلام يدل على اعتباره، حيث لا يحظى أحد بمكانة رفيعة عنده عليه السلام إلاّ بالتقوى عملاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾(٢).

وكونه وجهاً عند السلطان أو بعض الفرق المنحرفة كالواقفة إن لم يدل على ذمه فلا أقل من عدم دلالته على مدحه وقبول حديثه.

ومثله في عدم الدلالة على المدح كونه وجهاً في بلد خاص كالكوفة، أو قبيلة خاصة كبني شيبان، أو علم خاص كالنحو واللغة والأدب. ولذا قال النجاشي في أحمد بن أبي زاهر: (كان وجهاً بقم، وحديثه ليس بذلك النقي)(٣).

---

(١) رجال النجاشي: ٢٨، ٤٨، ٥٢، ٦٠، ٦١، ٨٨، ٩٠، ٩٢، ٩٥، ١٢٤، ١٢٨، ١٥٣، ١٥٩، ٢١٢، ٢٦٢، ٢٨٠.

(٢) الحجرات: ١٣.

(٣) رجال النجاشي: ٦٤.

وسيأتي البحث عن الجملة الثانية وأنّه لم يعلم أنّ السبب في ذلك أمر يخل بالوثاقة أو غيره.

ومن هنا يعلم عدم دلالة المطلق على اعتبار الراوي؛ لعدم ثبوت كون الملحوظ هو الصدق أو التقوى. نعم، قد ينظم إليه التوثيق فيعتبر لأجله، كما في قول النجاشي في إبراهيم بن أبي حفص: (ثقة وجه) وقوله في عبدالرحمن ابن الحجاج: (وكان ثقة ثبتاً وجهاً)(١).

وأمّا وجه الطائفة، ووجه العصابة، ووجه أصحابنا، ووجه القميين، ونحوها، فإن حصل الوثوق بأنّ الملحوظ فيه هو التقوى أو الصدق والوثاقة دلّ على اعتبار الموصوف بها، وإلاّ فلا؛ لاحتمال كون الملحوظ هو الرئاسة والنفوذ أو المكانة العلمية فحسب.

لكنّه يمكن القول بأنّ معنى كون الرجل وجهاً عند الطائفة ومرادفها من الألفاظ أنّه محترم عندهم ومعتنى به لديهم، ولا يحترمون من لم يكن مستقيماً في سلوكه، ولا أقل من كونه مأموناً في نقله وحديثه، و إلاّ لذمّوه وأعرضوا عنه، وسبق تصريح الشيخ الطوسي(٢) بأنّ الطائفة مدحوا الممدوح من الرواة وذموا المذموم، وهو منافٍ لكونه وجهاً عندهم.

والذي يُهوّن الأمر في هذه الجملات الأخيرة أنها وردت غالباً مقرونة بجملات أو ألفاظ أخرى دالة على وثاقة الراوي أو حسنه.

٣ـ و(جليل)، كأخويه في العرف واللغة، قال في (الصحاح): (وجل فلان يجِل

(١) رجال النجاشي: ١٤، ١٦٥.

(٢) انظر: الجزء الأول / المبحث الأول: تنويع الحديث، الحجة من الأخبار لدى القدماء.

ـ بالكسر ـ جلالة أي عظم قدره فهو جليل)[١]. وجاء نظيره في (المصباح)[٢].

وحكمه ما سبق في لفظ (وجه)، كنظائره من الألفاظ والجمل التي استعملها الرجاليون عند تبجيل الراوي وتكريمه، فإنّها تارةً تدل على أنّ للراوي جلالة وقدراً عند المعصوم عليه السلام فتدل على اعتباره، كما في قول النجاشي في أبان بن تغلب: (لقي علي بن الحسين، وأبا جعفر، وأبا عبدالله عليهم السلام، وكانت له عندهم منزلة).

وقوله في داود بن القاسم الجعفري: (كان عظيم المنزلة عند الأئمة عليهم السلام...).

وقال في صفوان بن يحيى: (روى هو عن الرضا عليه السلام وكانت له عنده منزلة شريفة).

وقال في عبدالله بن أبي يعفور: (جليل في أصحابنا كريم على أبي عبدالله عليه السلام).

وقال في يونس بن يعقوب: اختص بالمعصومين عليهم السلام (وكان حظيّاً عندهم)[٣].

وأخرى تدل على أن له جلالة وقدراً لدى الطائفة، أو أصحاب الحديث، ونحو ذلك، كقول النجاشي في أحمد بن محمد بن سعيد: (رجل جليل في أصحاب الحديث...).

وقوله في الفضل بن شاذان: (وله جلالة في هذه الطائفة، وهو في قدره أشهر من أن نصفه).

وقوله في ابن أبي عمير: (جليل القدر عظيم المنزلة فينا...).

وقوله في محمد بن عمر الجعابي: (كان من حفّاظ الحديث وأجلاء أهل العلم)[٤].

---

(١) الصحاح ٤: ١٦٦٠ ـ جَلَلَ.

(٢) المصباح المنير ١: ١٠٥ ـ جَلَلَ.

(٣) رجال النجاشي: ٧، ١١٣، ١٣٩، ١٤٧، ٣١١.

(٤) رجال النجاشي: ٦٨، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٩، ٢٨١.

وعليه، فإن حصل الوثوق بأنّ المنشأ لتعظيمه وتبجيله هو التقوى أو الوثاقة والصدق ـ كما هو الظاهر من بعض تلك الجملات ـ ثبت اعتباره وقبول حديثه، وإلاّ جرى ما سبق من إمكان القول بأنّ جلالة الرجل لدى الطائفة وأصحاب الحديث إن لم تكشف عن استقامته في سلوكه فلا أقل من كشفها عن أمانته في حديثه، وإلاّ لم يكن جليلاً عندهم، بل مهاناً ومذموماً. وأنّ أكثر من وصف بذلك قد وثقوا صريحاً أو وصفوا بما فوق التوثيق.

وثالثةً تدل على أنّ له جلالة وقدراً في بلد معين أو في الدنيا، فلا يثبت بها وثاقته وقبول حديثه، كقول النجاشي في إسماعيل بن علي بن إسحاق: (له جلالة في الدنيا يجري مجرى الوزراء في جلالة الكتاب).

وقوله في بكر بن محمد: (من بيت جليل في الكوفة)[1].

ومنه يُعلم أنّ إطلاق لفظ جليل ونحوه لا يكشف عن وثاقة الراوي واعتباره، كقول النجاشي في الحسين بن أشكيب: (مقّدم). وقوله في محمد بن أحمد المفجّع: (جليل)[2].

٤، ٥ـ و(شيخ، وشيخ إجازة)، اختلف في دلالتهما على اعتبار الراوي، وسبق[3] منّا البحث عنهما، وقلنا هناك: (على فرض البناء على وثاقة مشايخ الإجازة، فلا يصح التعدي عنهم إلى كل شيخ يروي عنه الثقة، لما رأيناه بالوجدان من ضعف بعض مشايخ الأعاظم...).

---

(١) رجال النجاشي: ٢٣، ٧٨.

(٢) رجال النجاشي: ٣٣، ٢٦٤.

(٣) انظر: الجزء الأول / المبحث الخامس: الأصول الرجالية، حول وثاقة مشايخ الإجازة.

ولـذا قـال الشهيد الثاني: (وأمّا شيخ فإنّه وإن أريد به التقدم في العلم ورياسة الحديث، لكن لا يدل على التوثيق، فقد يتقدم فيه من ليس بثقة، ومثله جليل)[١].

نعم، قد يضاف إلى وصف الشيخوخة أوصاف أخرى تدل على تعظيم الشيخ وتبجيله، فإن استفيد منها كون المنشأ تقواه أو وثاقته اعتبر حديثه كما في الأوصاف السابقة، وإليك مزيداً منها في بعض المشايخ:

قال النجاشي في سعد بن عبدالله: (شيخ هذه الطائفة وفقيهها ووجهها).

وقال في لوط بن يحيى: (شيخ أصحاب الأخبار بالكوفة ووجههم، وكان يُسكن إلى ما يرويه).

وقال في محمد بن أبي بكر الإسكافي: (شيخ أصحابنا ومتقدمهم، له منزلة عظيمة).

وقال في محمد بن أحمد بن داود: (شيخ هذه الطائفة وعالمها، وشيخ القميين في وقته وفقيههم)[٢].

هـذا كلـه لو أحرز أنّ المراد من لفظ (شيخ) التقدم في العلم ورواية الحديث، كما هو كذلك في أكثر الموارد.

أمّا لو أريد به التقدم في السنّ يكون أجنبياً عن محل البحث، فإنّ لفظ الشيخ وضع في اللغة لمن كبر في السنّ وظهر عليه الشيب، وبهذه المناسبة استعمل في العالم، وكبير القوم، ورئيس الصناعة لأجل كبره في العلم والمقام. فإن كان للفظ عند استعماله ظهور في أحد المعنيين ولو بمعونة القرائن فهو، و إلاّ تردد بينهما فيجري عليه حكم المجمل.

---

(١) الدراية: ٧٨.

(٢) رجال النجاشي: ١٢٦، ٢٢٤، ٢٦٨، ٢٧٢.

٣٣ـ فهيم. حافظ. قارئ. محدّث. منهوم بالحديث. كثير الحديث. أديب. شاعر.

هـذه الأوصـاف ونظائرها لا دخل لها بقوة السند وصدق القول، ولذا لا يثبت بها اعتبار الراوي وقبول حديثه.

١ـ فـ (فهـيم): اسـم فاعـل بمعنـى فاهم، مبالغة في الفهم، وفسّره في (الصحاح)(١) و(المصـباح)(٢) وغيـرهما بـالعلم. ومـثله: فهِم. قال في (القاموس): (فهمه... علمه وعرفه بالقلب، وهو فهِم ـ ككَتِفَ ـ: سريع الفهم)(٣).

وعلـيه، فالرجل الفهيم سريع الإدراك والعلم بالشيء. ولاصلة له بالوثاقة وصدق القول.

٢ـ و(حـافظ): اسـم فاعـل مـن الحفظ، وهو خلاف النسيان، قال في (الصحاح)(٤): (حفظـت الشـيء حفظاً، أي حرسته، وحفظته أيضاً بمعنى استظهرته). وهو المراد هـنا، ولـذا قال في (المصباح): (وحفظ القرآن إذا وعاه على ظهر قلبه)(٥). والجمع حفّاظ. ولا صلة لهذا بصدق القول.

وقد وصف النجاشي محمد بن عمر الجعابي بأنّه (كان من حفّاظ الحديث)(٦).

٣ـ و(قارئ): اسم فاعل من القراءة، ويوصف به العارف بقراءة القرآن وخصوصياتها، ولا يلزم منه قبول إخباره ما لم تثبت وثاقته، بل ثبت كذب بعض القرّاء، كعكرمة البربري.

---

(١) الصحاح ٥: ٢٠٠٥ ـ فَهِمَ.
(٢) المصباح المنير ٢: ٤٨٢ ـ فَهِمَ.
(٣) القاموس المحيط : ١٤٧٩ ـ فَهِمَ.
(٤) الصحاح ٣: ١١٧٢ ـ حَفِظَ.
(٥) المصباح المنير ١: ١٤٢ ـ حَفِظَ.
(٦) رجال النجاشي: ٢٨١.

وقد وصف النجاشي بهذا الوصف إبراهيم بن أبي البلاد، وزرارة بن أعين، وقال في يحيى بن إبراهيم: (هو وأبوه أحد القراء)[(١)].

٤ـ و(محدِّث) ـ بتشديد الدال المكسورة ـ اسم فاعل من التحديث بمعنى الإخبار والرواية، ولا يلزم منه اعتبار إخباره كالقارئ.

٥ـ و(منهوم بالحديث): أي راغب فيه ومولع به، قال في (المصباح): (ونُهِمَ بالشيء ـ بالبناء للمفعول ـ إذا أولع به فهو منهوم)[(٢)]. وجاء مثله في (الصحاح)[(٣)].

وعليه، فلا دخل له في وثاقة الراوي واعتبار حديثه، ولذا قال النجاشي في إبراهيم بن إسحاق: (كان ضعيفاً في حديثه منهوماً)[(٤)].

٦ـ و(كثير الحديث) كذلك لا يصلح لإثبات اعتبار الراوي، وقد وصف به النجاشي جماعة كثيرة، منهم: الحسن بن محمد، والحسن بن موسى. كما وصف جماعة آخرين بقلة الحديث، منهم الحسن بن موفق[(٥)].

٧ـ و(أديب): إسم فاعل من الأدب، فسّره في (المصباح): رياضة النفس ومحاسن الأخلاق، ونَقَلَ عن بعضهم[(٦)] قوله: (الأدب يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها

---

(١) رجال النجاشي: ١٦، ١٢٥، ٣١١.

(٢) المصباح المنير: ٦٢٩ ـ نهم.

(٣) الصحاح ٥: ٢٠٤٧ ـ نهم.

(٤) رجال النجاشي: ١٤.

(٥) رجال النجاشي: ٢٩، ٣١، ٤٢.

(٦) وهو أبو زيد الأنصاري سعيد بن أوس بن ثابت البصري، ذكره المطرزي في كتابه (المغرب في ترتيب المعرب) ١: ٣٢.

الإنسان في فضيلة من الفضائل)[١]. وفَسّرَهُ في (القاموس) بقوله: (الظرف وحسن التناول)[٢].

فهو من الأوصاف الكمالية، ولا صلة له بالوثاقة.

وقد وصف به النجاشي جماعة، منهم: إبراهيم بن أبي البلاد، وزرارة. وقال في علي بن محمد العدوي: (فاضل أهل زمانه وأديبه)، كما قال في محمد بن جعفر بن بطة: (كثير الأدب)[٣].

٨ـ و(شاعر) مثله في كونه من أوصاف الكمال، وقد وصف به النجاشي جماعة، منهم: إسحاق بن غالب الأسدي، وأخوه عبدالله، وزرارة بن أعين[٤].

٣٤ـ صميم. صليب.

هذان الوصفان كالأوصاف السابقة عليهما لا دخل لهما بقوة السند وصدق القول، وإنّما يمدح بهما نسب الإنسان؛ لخلوصه من الشوائب.

١ـ فـ (صميم) فسره في (المصباح)[٥] بالخالص من الشيء. وقال في (الصحاح): (وصميم الشيء خالصه، يقال: هو في صميم قومه)[٦]. وجاء في (الأساس): (وهو من صميم القوم: أصلهم وخالصهم)[٧].

---

(١) المصباح المنير ١: ٩ ـ أدَبَ.

(٢) القاموس المحيط : ٧٥ ـ أدَبَ.

(٣) رجال النجاشي: ١٦، ١٢٥، ١٨٦، ٢٦٣.

(٤) رجال النجاشي: ٥٢، ١٢٥.

(٥) المصباح المنير ١: ٣٤٨ ـ صَمَمَ.

(٦) االصحاح ٥: ١٩٦٨ ـ صَمَمَ.

(٧) أساس البلاغة: ٢٥٩ ـ صَمَمَ.

وقد وصف النجاشي به محمد بن مارد التميمي، ومحمد بن مسعود الطائي، ومعاوية بن وهب البجلي، فقال في كل واحد منهم: (عربي صميم). ونسب الأولين إلى الكوفة، ووثق الجميع[١].

٢ـ و(صليب) فسره في (الصحاح)[٢] و(المصباح)[٣] بودك العظم، وبه شُبّه خالص النسب. قال في (الأساس): (وعربي صليب: خالص النسب، قال أمية: ويعرفنا ذو رأيها وصليبها. وامرأة صليبة: كريمة المنصب عريقة)[٤].

وقد وصف النجاشي بذلك جماعة، فقال في إسحاق بن غالب الأسدي: (عربي صليب ثقة، وأخوه عبدالله كذلك). وقال مثله في عبدالله بن جبلة الكناني.

وقال في سندي بن محمد واسمه أبان: (صليب من جهينة، ويقال: من بجيلة، وهو الأشهر... كان ثقة...)[٥].

٣٥ـ مولى.

وله في اللغة عدة معان، أنهاها صاحب (القاموس)[٦] إلى أحد وعشرين معنىً. واقتصر صاحبا (الصحاح)[٧] و(المصباح)[٨] على بعضها.

---

(١) رجال النجاشي: ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٩٣.

(٢) الصحاح ١: ١٦٣ ـ صَلَبَ.

(٣) المصباح المنير: ٣٤٥ ـ صَلَبَ.

(٤) أساس البلاغة: ٢٥٧ ـ صَلَبَ.

(٥) رجال النجاشي: ٥٢، ١٣٣، ١٥٠.

(٦) القاموس المحيط: ١٧٣٢ ـ وَلِيَ.

(٧) الصحاح ٦: ٢٥٢٨ ـ ٢٥٣٠ ـ وَلِيَ.

(٨) المصباح المنير ٢: ٦٧٢ ـ وَلِيَ.

والظاهر أنّ الذي يريده الرجاليون منها في وصفهم أحد معانٍ ثلاثة ذكرها الشهيد الثاني في تعليقاته بقوله: (إنّ المولى يُطلق على غير العربي الخالص، وعلى الحليف، وعلى المعتَق، والأكثر في هذا الباب إرادة المعنى الأول)(١). فكما قيل في مدح نسب الرجل: عربي صميم وصليب. قيل في ضده: مولى.

وأضاف إليها الوحيد البهبهاني معنى رابعاً، فعلّق على كلام الشهيد بقوله: (والظاهر أنّه كذلك، إلاّ أنّه يمكن أن يكون المراد منه النزيل أيضاً، كما قال جدّي [المجلسي الأول] في مولى الجعفي، فعلى هذا لا يحمل على معنى إلاّ بالقرينة، ومع انتفائها فالراجح لعله الأول لما ذكر)(٢)، وهو كون استعمال اللفظ فيه أكثر.

واستظهر الشيخ المامقاني: (أنّ المولى حيث يطلق من غير إضافة يراد به العربي غير الخالص؛ لعدم تمامية شيء من بقية المعاني من غير إضافة، فإطلاقه من غير إضافة وإرادة أحدها مجاز لا يصار إليه، بخلاف العربي غير الخالص، فإنّ المعنى معه تام من غير إضافة، فيتعين حمله عليه)(٣).

وقد كثر استعمال لفظ المولى في كتب الرجال تارة مطلقاً، وأخرى مضافاً إلى شخص أو جماعة. وإليك أنموذجاً منه من كلام النجاشي:

قال في أحمد بن رباح السكوني، وأيوب بن الحر الجعفي: (مولى).

وقال في إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى: (مولى أسلم، مدني).

وقال في إبراهيم بن سليمان المزني: (مولى آل طلحة).

---

(١) منهج المقال: ٢٠.

(٢) تعليقة منهج المقال: ٩.

(٣) مقباس الهداية: ٩٠.

وقال في أحمد بن الحسن بن إسماعيل: (مولى بني أسد).

وقال في إبراهيم بن عبدالحميد الأسدي: (مولاهم)(١)، أي مولى بني أسد.

وعلى أية حال فاللفظ أجنبي عن باب الجرح والتعديل.

ألفاظ وجمل أخرى للتعديل

هناك ألفاظ وجمل أخرى للتعديل بحثنا عنها في الجزء الأول من هذا الكتاب، منها:

١ـ أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ص٤٥ وما بعدها.

٢ـ روى عنه ابن أبي عمير، أو صفوان بن يحيى، أو أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي ص٨٠ ومابعدها.

٣ـ قول الإمامي الثقة: إنّه من أصحابنا. ص٨٤.

٤ـ الترضّي عنه، أو الترحم عليه، أو الاستغفار له من قبل المعصوم عليه السلام ص ١١٧.

٥ـ عطف المعصوم عليه السلام عليه ص١١٩.

٦ـ كونه ذا أصل ص١٢١.

٧ـ عملت الطائفة بأخباره ص١٢٥.

٨ـ شيخ إجازة، شيخ ص٢١٣ ومابعدها. وسبق الإشارة إليه في هذا الجزء ص١٣٥.

٩ـ من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ص ٢٣٠ ومابعدها.

١٠ـ من مشايخ النجاشي ص٢٣٣.

١١ـ من مشايخ ابن قولويه ص٢٣٩ وما بعدها.

---

(١) رجال النجاشي: ١١، ١٥، ٥٣، ٧٣، ٧٥.

١٢ـ من مشايخ القمي في تفسيره ص٢٤٧.

١٣ـ رواة أحاديث كتاب (تحف العقول) ص٢٥٣.

١٤ـ رواة أحاديث (مزار ابن المشهدي) ص٢٥٥.

١٥ـ من صحابة النبي ﷺ ص٢٦٢.

وبهذا ينتهي المبحث الأول المختص بألفاظ وجمل التعديل، وما يستفاد منها.

ألفاظ وجمل الجرح

وأما المبحث الثاني المختص بألفاظ وجمل الجرح فقبل الدخول فيه ينبغي التنبيه على أمور:

أحدها: أنّ ضعف الراوي، وعدم حجية حديثه لا يتوقف على جرحه بما يسقطه عن الاعتبار، بل يكفي عدم ثبوت تعديله، ولذا كان ضعاف الرواة أصنافاً ثلاثة:

١ـ المهملون: وهم الذين لم نجد لهم ذكراً في كتب الرجال ونظائرها.

٢ـ المجهولون: وهم الذين ذكروا في تلك الكتب بلا جرح ولا تعديل.

٣ـ المجروحون: وهم الذين وصفوا في تلك الكتب بما يسقطهم عن الاعتبار، سواء لم يُذكر لهم تعديل أصلاً، أم ذُكر فتعارض مع الجرح وتساقطا. وعليه، فلا أثر لجرح الراوي في ثبوت ضعفه إلاّ عند معارضته بالتعديل فيسقطان معاً بعد اجتماع شرائط المعارضة.

نعم، بناءً على حجية خبر كل مسلم لم يظهر منه فسق، أو حجية خبر كل إمامي لم يرد فيه جرح يكون للجرح أثر في ضعف الراوي وإن لم يعارض بالتعديل، لكنّ المبنيين ضعيفان، كما سبق(١).

(١) انظر: الجزء الأول: ٦٥ ـ ٢٨٥.

ثانيها: إذا اختلف نظر الرجالي الواحد بالنسبة لراوٍ واحد فضعّفه تارة ووثّقه أخرى، وصدر توثيق له من رجالي آخر، فهل يتساقط الأولان لعدم الترجيح بينهما، ويبقى الثالث بلا معارض، أم أن التضعيف الأول صالح لمعارضة كلا التوثيقين؟ فيه بحث وخلاف.

ويظهر أثر ذلك في بعض الرواة، منهم سالم بن مكرم بن عبدالله أبو خديجة، فقد ضعّفه الشيخ الطوسي في فهرسته ص٨٠. ونقل العلامة عنه أنّه (قال في موضع آخر: إنّه ثقة)[١]. ووثقه النجاشي مكرراً[٢]. ونقل الكشي قول علي بن الحسن بن فضال فيه: (صالح)[٣].

فصرّح الشيخ المامقاني بأنّ توثيق الشيخ الطوسي وتضعيفه يتعارضان ويتساقطان، ويبقى توثيق النجاشي بلا معارض. ونقل ذلك عن الفاضل الجزائري أيضاً، وأنّه قال: بتساقط قولي الشيخ فيه، وبقاء شهادة النجاشي وابن فضال بتوثيقه وصلاحه[٤].

وأورد عليه أستاذنا المحقق الخوئي:

بأنّ دليل حجية الخبر كما لا يشمل خبري الواحد بالتوثيق والتضعيف معاً، ولا أحدهما فقط؛ لعدم الترجيح، لا يشمل خبره بالتضعيف وخبر الآخر بالتوثيق، كما في الأخبار الحاكية لقول المعصوم عليه السلام، فلو أخبر زرارة بحرمة شيء وأخبر أيضاً بوجوبه، وأخبر محمد بن مسلم بوجوبه أيضاً، لا يصح القول بسقوط خبري زرارة للمعارضة، وبقاء خبر ابن مسلم بلا معارض.

---

(١) خلاصة الرجال: ١٠٨.

(٢) رجال النجاشي: ١٣٤.

(٣) رجال الكشي: ٢٢٥.

(٤) تنقيح المقال ٢: ٦.

هذا بناءً على ما هو الحق من كون التوثيق شهادة من قِبَل الموثّق. أمّا بناءً على أنّه من باب الظنون الاجتهادية يكون المعتبر هو النظر المتأخر، حيث يرتفع به الاجتهاد السابق، كما في تبدّل رأي المجتهد في الحكم، فإن التبس اللاحق فتعذر تمييزه عن السابق سقطا معاً.

ومنه يظهر حال صدور التوثيق والتضعيف من الرجالي الواحد بلا معارض له من آخر، فبناءً على الشهادة يتساقطان وبناءً على الاجتهاد يؤخذ باللاحق منهما.

ثالثها: أنّ الشيخ الطوسي صرّح بأنّ الطائفة وثّقت الثقات من الرواة، وضعّفت الضعفاء منهم، ومدحت الممدوح، وذمت المذموم[1]. فقابل بين التوثيق والتضعيف والمدح والذم. ولذا صرّح الشيخ المامقاني بانقسام الألفاظ التي يخدش بها الرواة إلى ألفاظ جرح وألفاظ ذم، وأورد على الشهيد الثاني في عدّه جملة: (مرتفع القول) في ألفاظ الجرح، فقال: (... فلا يكون من ألفاظ الجرح بل الذم خاصة، الاّ أن يريد بالجرح مطلق الذم، كما لعله غير بعيد بملاحظة بعض آخر من الألفاظ التي جعلها من أسباب الجرح وإن كان إطلاق الجرح على مطلق الذم خلاف الاصطلاح، وخلاف جعله في صدر العنوان للجرح مقابل التعديل).

وعلّق على لفظ (متروك) ونحوه بقوله: (فلا ينبغي التأمل في إفادتها ذماً في الراوي نفسه بل عدها في (البداية) من ألفاظ الجرح). وقال: (وإنّ الأظهر كون (ليس بذلك) ظاهراً في الذم غير دال على الجرح...)[2].

وحيث كان الغرض من هذا البحث الوصول إلى الألفاظ والجمل الموجبة

(١) عدة الأصول: ٥٨.

(٢) مقباس الهداية: ٨١.

لسقوط حديث الراوي عن الاعتبار، فلا موجب لتقسيمها الى ألفاظ ذم وألفاظ جرح، وإنّما هي قسم واحد سميناه بـ (ألفاظ وجمل الجرح) واستعرضنا فيه مجموعة كبيرة من تلك الجمل والألفاظ، فما تم دلالته منها دخل في هذا القسم، وإلاّ فلا أثر له. فمن ذلك:

١- ضعيف. ضعيف في نفسه. ضعيف في حديثه. ضعيف في مذهبه.

إنّ اختلاف ألفاظ التضعيف إطلاقاً وتقييداً ـ كما في العنوان ـ على غرار اختلاف ألفاظ التوثيق في قولهم: ثقة، ثقة في نفسه، ثقة في حديثه. كما سبق في موضوع (ثقة).

١ـ فـ (ضعيف) ذكره الشهيد الثاني[1] وغيره في ألفاظ الجرح، وهو إن اقترن بمدرك التضعيف لزم النظر في المدرك، وهل أنّه يصلح لذلك ليعارض به التعديل على فرض ثبوته؟ وإن لم يقترن به يشكل صلاحيته للمعارضة لأمرين:

أحدهما: عدم توقف ضعف الراوي على كونه مجروحاً، بل يكفي عدم ثبوت تعديله كما سبق في صدر هذا البحث، وعليه فقد لا يطّلع المضّعف على التعديل، أو لا يراه موجباً له.

وهذا وإن تم عند العمل بالأحاديث، حيث يصف الفقهاء الحديث بالضعف إذا لم يثبت تعديل راويه وإن لم يجرح، لكن الظاهر من حال الرجاليين أنّهم لا يطلقون لفظ ضعيف إلاّ على المجروح لديهم، فإن لم يثبت لديهم جرحه ولا تعديله سكتوا عن وصفه، وهو المسمى بالمجهول.

---

(١) الدراية: ٧٩.

ثانيهما: اختلاف أنظار الفقهاء في ما يوجب التضعيف كما سبق في تمهيد مبحث (ألفاظ وجمل الجرح والتعديل)، ولعل المضعّف قد استند إلى ما لا يصلح لذلك، كما قال النجاشي في محمد بن موسى الهمداني: (ضعفه القميّون بالغلو)(١).

ولذا صرّح الوحيد البهبهاني بأنّ الأكثر يفهمون من لفظ (ضعيف)، القدح في نفس الرجل، ويحكمون به بسببه.

ثم أورد على ذلك بأنّ الأصحاب قد جعلوا كثرة الإرسال ذماً وقدحاً، والرواية عن الضعفاء والمجاهيل من عيوب الضعفاء. وقال: (كما أنّ تصحيحهم غير مقصور على العدالة فكذا تضعيفهم غير مقصور على الفسق، وهذا غير خفي على من تتبع وتأمل، وقال جدي ﷺ: نراهم يطلقون الضعيف على من يروي عن الضعفاء ويرسل الأخبار انتهى... وكذا من أسبابه رواية فاسدي العقيدة عنه، وعكسه...)(٢).

ومن هنا ينشأ إشكال في التوثيقات المطلقة ونحوها، حيث نحتمل استناد الرجالي في قوله: فلان ثقة، أو معتمد، أو مقبول، إلى ما لا يصلح للتوثيق والاعتماد، فكيف نقبله مع الجهل بمدركه. وما الفرق بين التضعيف والتوثيق؟

والإجابه عنه: أنّ التضعيف قد كثر استعماله في موارد لا تخلّ بقبول حديث الراوي، فإذا أُطلق احتملنا أن يكون من ذلك، بخلاف التوثيق فإنّه لم يشتهر إطلاقه في غير مورد الركون إلى الراوي والاطمئنان إلى حديثه، فيؤخذ بظاهره حتى تقوم قرينة على خلافه.

لكن الحق: أنّ لفظ ضعيف إنّما يطلق في قبال ثقة، فيكون له ظهور في نفسه

---

(١) رجال النجاشي: ٢٣٩.

(٢) تعليقة منهج المقال: ٨.

في سقوط حديث الراوي الموصوف به عن حد الاعتبار؛ لعدم الوثوق به. ولذا قال الشيخ الطوسي: (إنّا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء...).

فقابل بين التوثيق والتضعيف، ونقل عن الطائفة أنّها قد عملت بأخبار الفطحي والواقفي والعامي إذا كان موثوقاً به[1]، فيكشف ذلك عن عدم إخلال هذه الأمور عندهم بالوثاقة، فلا تصلح مستنداً للتضعيف المطلق الصادر عنهم.

وعلى ذلك جرى الشيخ الطوسي والنجاشي فوثقا كثيراً من الرواة مع النص عليهم بأنّهم من أهل الفرق المنحرفة أو يروون عن الضعفاء، ونحو ذلك من الأوصاف، فيكشف بوضوح عن عدم استنادهما في التضعيف المطلق إلى مثل هذه الأمور، فيصلح لمعارضة التوثيق.

نعم، لو علم من حال الجارح أنّه يضعّف الراوي بأمثال ذلك ـ كما هو المحكي عن القميين وابن الغضائري ـ لا يصلح إطلاق تضعيفه؛ لمعارضة التوثيق، ولا محذور في ذلك، فإنّ التضعيفات على أقسام:

أحدها: المعللة بأمور صالحة لها فيؤخذ بها وإن صدرت ممن قد يضعف بغيرها.

ثانيها: الصادرة ممن لم يثبت تضعيفه بما لا يصلح له، فيؤخذ بظهورها في قبال التوثيق وإن كانت مطلقة.

ثالثها: المعللة بما لايصلح للتضعيف، فتسقط مطلقاً.

رابعها: التي لم يعارضها توثيق أو مدح يوجب اعتبار الراوي، ولا أثر لها لسقوط حديث ذلك الراوي وإن لم ترد فيه.

---

(١) عدّة الأصول: ٥٨ ـ ٦١.

خامسها: المطلقة الصادرة ممن قد يضعف بما لا يصلح له المعارضة بتوثيق أو مدح معتبر، فأنّها لا تصلح لمعارضته، وهي محل البحث.

ومثلها التضعيف الذي ينقله الجارح عن آخر مجهول، فيقول في الراوي: ضعّفه بعضهم، أو ضُعّف بالفعل المبني للمجهول، حيث لم نعلم مصدر التضعيف، ولم نعرف مدركه، فلا يصلح للمعارضة.

وقد وصف الرجاليون كثيراً من الرواة بلفظ: (ضعيف)، وقد يؤكد بقولهم: (ضعيف جداً). فيكون أقوى، كما وصف به النجاشي جماعة، منهم: الحسن بن العباس، وداود بن كثير، وعبدالله بن خداش(١).

كما أنّه قد يطلق الرجالي تضعيف راوٍ فيستند إلى رأيه فقط، وقد ينقله عن الأصحاب، فيكون أقوى من استناده إلى رأي واحد، كما فعل النجاشي في تضعيف إسماعيل بن سهل، والحسين بن أحمد، والحسن بن أبي عثمان(٢).

٢،٣ـ و(ضعيف في نفسه)، و(ضعيف في حديثه)، يعلم حكمهما مما سبق، حيث يطلق التضعيف في قبال التوثيق، فيكون لهاتين الجملتين ظهور في سلب الوثوق بذلك الراوي، إما لعدم وثاقته في نفسه، فتسقط أحاديثه لذلك عن الاعتبار، وإمّا لعدم وثاقته في إخباره فتسقط أيضاً وإن كان مسكوتاً عن حاله من الجهات الأخرى.

وعليه، فتصلح هاتان الجملتان لمعارضة التوثيق، إلاّ إذا عُلم من حال الجارح أنّه يُضعف بأمور لا تصلح للتضعيف أو قامت القرينة على إرادة بعضها، كأن يلحظ الجارح بضعفه في نفسه اختلال مذهبه وعقيدته. أو يلحظ بضعفه في حديثه

---

(١) رجال النجاشي: ٤٥، ١١٢، ١٥٨.

(٢) رجال النجاشي: ٢١، ٣٩، ٤٥.

روايته عن الضعفاء واعتماده على المراسيل، ونحو ذلك مما لا يخل بوثاقته. وسبق في موضوع (ثقة) وصف جماعة بمثل هذه الأمور مع توثيقهم في أنفسهم صريحاً من قِبَل الواصف نفسه.

ونقل الوحيد عن المجلسي الأول أنّه قال: إنّ الأصحاب يطلقون في الغالب جملة: ضعيف في حديثه (على من يروي عن كل أحد)[١]. وإذا تم ذلك اختل ظهور هذه الجملة في سلب الوثوق بأحاديث ذلك الراوي.

وقد وصف النجاشي بذلك جماعة، منهم: إبراهيم بن إسحاق، وسهل بن زياد، وسلمة بن أبي الخطّاب[٢]. كما وصف بجملة: (ضعيف في نفسه) جماعة آخرين.

٤ـ و(ضعيف في مذهبه) لا دخل له في الوثاقة وصدق القول؛ لتوثيق الرجاليين كثيراً من المنحرفين في المذهب والعقيدة.

وقد وصف به النجاشي إسحاق بن الحسن، وخيبري بن علي الطحان[٣].

٢ـ كذّاب. وضّاع. يختلق الحديث.

هذه الألفاظ ونظائرها تُسقط أحاديث الراوي الموصوف بها عن حدّ الاعتبار، حيث ينتفي بها عنه صفة الصدق التي هي أساس قبول حديثه.

١ـ فـ(كذّاب) ـ بالتشديد ـ مبالغة في الكذب، وفسّره في (المصباح) بـ(الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو...)[٤]. وهو كذلك لدى العرف.

---

(١) تعليقة منهج المقال: ٨.

(٢) رجال النجاشي: ١٤، ١٣٢، ١٣٣.

(٣) رجال النجاشي: ٥٣، ١١٢.

(٤) المصباح المنير ٢: ٥٢٨ ـ كَذَبَ.

وقد وصف به النجاشي جماعة، منهم محمد بن عبدالله بن مهران، فقال فيه: (غال كذّاب، فاسد المذهب والحديث)[١]. ففساد مذهبه لغلّوه، وفساد حديثه لكذبه.

وقال في وهب بن وهب: (وكان كذّاباً، وله أحاديث مع الرشيد في الكذب)[٢].

٢ـ و(وضّاع): مبالغة في الوضع، ومعناه الكذب في الحديث، قال في (المصباح): (ووضع الرجل الحديث: افتراه وكذبه، فالحديث موضوع)[٣]. أي مكذوب.

ونقل النجاشي عن ابن الوليد أنّه كان يقول في محمد بن موسى الهمداني: (كان يضع الحديث)[٤].

٣ـ و(يختلق الحديث) بمعنى يفتريه، قال في (الصحاح): (وخلَق الإفك واختلقه وتخلقه أي افتراه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾[٥])[٦]، والإفك الكذب. وجاء مثله في (المصباح)[٧].

٣ـ ليس بصادق. ليس بثقة. ليس بعادل. ليس بمرضي. ليس بثبت. ليس بنقي الحديث.

هذه الجمل ونظائرها مما نفي بها أحد أوصاف التعديل ليست على مستوى واحد، وإنّما يثبت بها ضدّ معنى الوصف المثبت، وعليه:

---

(١) رجال النجاشي: ٢٤٧.

(٢) رجال النجاشي: ٣٠٣.

(٣) المصباح المنير ٢: ٦٦٣ ـ وَضَعَ.

(٤) رجال النجاشي: ٢٣٩.

(٥) العنكبوت: ١٧.

(٦) الصحاح ٤: ١٤٧١ ـ خَلَقَ.

(٧) المصباح المنير ١: ١٧ ـ أَفَكَ.

١ـ فــ (لـيس بصـادق) يُسـقط الـراوي عن الاعتبار؛ لأنّ الصدق في الحديث أساس قبوله.

٢ـ و(لـيس بـثقة) كـذلك يسـقط بـه الـراوي عـن الاعتـبار، فإنّ الثقة بمعنى المؤتمن، وضده الخائن الذي لا يركن إلى خبره.

٣ـ و(ليس بعادل) لا يضر لو كان الراوي ثقة في أخباره، حيث لا تعتبر العدالة في حجية حديثه.

٤ـ و(لـيس بمرضـي) وإن كـان ظاهراً في عدم الاعتداد بحديثه، لكنّه لم يعلم منشأ ذلك، ومن المحتمل أنّه بعض الوجوه التي لا تصلح للتوهين. كما يحتمل أنّ الملحوظ عدم الرضا بعقيدته إن لم يثبت صحتها.

وقد وصف النجاشي به القاسم بن محمد القمي، فقال: (لم يكن بالمرضي)[1].

والاحتمال الثاني لا يجري لو قيل: ليس بمرضي الحديث.

٥ـ و(لـيس بثـبت) يدل على تسامح الراوي في حديثه بناءً على ما سبق في موضـوع (ثَـبْت) من تفسير الثبت بالمثبت في أموره، لكنّه لم يعلم أنّ منشأ عدم تثبته أمر يخل بوثاقته أو أجنبي عنها، كروايته عن الضعفاء ونحوها.

ونقـل النجاشـي عن بعض أصحابنا: إنّه قال في سهيل بن زياد الواسطي: (لم يكن سهيل بكلّ الثبتَ في الحديث)[2].

٦ـ و(ليس بنقي الحديث): معناه ليس بنظيف الحديث، حيث سبق في موضوع (حجـة...): أنّ النقـي لغة: النظيف، ونظافة كل شيء بحسبه، فنظافة الحديث خلوّه

---

(١) رجال النجاشي: ٢٢٢.

(٢) رجال النجاشي: ١٢٧.

مما يشينه، وعدم نظافته شوبه بما يشينه. لكنّه لا يُدرى أنّ منشأ ذلك أمر يخل بوثاقة راويه أم غيره.

وقد وصف النجاشي بذلك أحمد بن أبي زاهر، فقال: (وحديثه ليس بذلك النقي).

وقال في سالم بن أبي سلمة: (حديثه ليس بالنقي، وإن كنّا لا نعرف منه إلاّ خيراً)[١]. وذيل كلامه شاهد على ما قلناه، ولذا استفاد منه الوحيد حسن حال الراوي، وقال: (ولا يقدح عدم نقاء حديثه، واختلاط أحاديثه).

لكن الشيخ المامقاني قال بعد نقل ذلك: (...مع أنّ عدم نقاء حديثه بعد صدور الشهادة به من مثل النجاشي يسلب الوثوق عن إخباره).

وأجاب عن ذيل كلامه بأنّه لا يفيد إلاّ كون الراوي شيعياً[٢].

لكنّه سبق ص٩٧: أنه يفيد حسن حال الراوي في عقيدته وعمله.

٤ـ ليس بذلك. ليس بذلك الثقة. ليس بذلك العدل.

اختلف الرجاليون في مفاد هذه الجمل ونظائرها، فعدها الشهيد الثاني من ألفاظ الجرح، وجعل المشار إليه في جملة: (ليس بذلك) هو الثقة، أو العدل، ونحوهما ممن يعتبر قوله، فتكون كالجملتين السابقتين عليها[٣].

ويبتني ذلك على أن يكون المراد بهذه الجمل أنّ الموصوف بها لم يبلغ درجة الثقة أو العدل الذي يعتمد عليه ويؤخذ بقوله، فلا عبرة بحديثه.

ونقل الوحيد عن خاله المجلسي الثاني: أنّه عدّ جملة: (ليس بذاك) ذماً. وعلّق

---

(١) رجال النجاشي: ٦٤، ١٣٦.

(٢) تنقيح المقال ٢: ٤.

(٣) الدراية: ٧٩.

عليه بقوله: (ولا يخلو من تأمل؛ لاحتمال أن يراد أنّه ليس بحيث يوثق به وثوقاً تاماً، وإن كان فيه نوع وثوق، ومن قبيل قولهم: ليس بذلك الثقة. ولعل هذا هو الظاهر، فيشعر على[1] نوع مدح، فتأمل)[2].

وفكك الشيخ المامقاني بين جملة: (ليس بذلك الثقة) ونحوها مما ذكر فيها المشار إليه، فقال: (فلا يخلو من إشعار بمدح ما، فتدبر)، وبين جملة: (ليس بذلك) فادعى ظهورها في الذم دون الجرح[3].

ويبتني هذا على عدم تسليم ما ذكره الشهيد والوحيد من كون المشار إليه هو الثقة ونحوه من المقبولين، وإلاّ فلا وجه للتفكيك بينهما.

وعلى أية حال فإن استظهر الفقيه من هذه الجمل أو بعضها مدحاً أو جرحاً معتداً به فهو، وإلاّ لم تصلح دليلاً لاعتبار الراوي، ولا لمعارضة توثيقه على تقدير ثبوته، وإنّما تكون مجملة أو مفيدة معنى لا أثر له في هذا الباب كالإشعار بالمدح.

وينبغي التنبيه على أنّ الشيخ المامقاني قال هنا: (وحكى الوحيد عن جدّه المجلسي الأول)[4]، وهو من سهو القلم، فإنّ الوحيد إنّما حكى ما سبق عن خاله المجلسي الثاني، كما ذكرنا.

ونقل النجاشي عن أصحابنا: أنّهم قالوا في أحمد بن علي الرازي: (لم يكن بذاك)[5].

---

(١) هكذا ورد في المصدر. لكنّ اللغويين نصوا على أنّ التعدية تكون بالباء، فيقال: أشعره بالأمر. كما يقال: أشعره الأمر بمعنى أخبره به.

(٢) تعليقة منهج المقال: ٩.

(٣) مقباس الهداية: ٨١.

(٤) مقباس الهداية ٢: ٣٠١.

(٥) رجال النجاشي: ٧١.

٥ـ طعن عليه. غمز عليه.

ومعناهما واحد: وهو قدح الرجل وعيبه، كما سبق في موضوع (مسكون إليه...). وهنا صور:

أحداها: قيام القرينة على أنّ منشأ القدح والعيب أمر يوجب سقوط حديث الراوي عن الاعتبار، كقول النجاشي في عبيد بن كثير: (طعن أصحابنا عليه، وذكروا أنّه يضيّع الحديث، له كتاب... وأكثره موضوع مزخرف).

وقوله في عبدالرحمن بن كثير: (غمز أصحابنا عليه، وقالوا: كان يضع الحديث)(١).

فدل ذلك على أنّ منشأ الطعن والغمز اختلال أحاديثه فتسقط عن الاعتبار.

ثانيتها: قيام القرينة على أنّ منشأ ذلك أجنبي عن الحديث، وإنّما يعود إلى اختلال العقيدة ونحوها، كقول النجاشي في الحسين بن عبيدالله السعدي: (ممن طُعن عليه ورمي بالغلو، له كتب صحيحة الحديث).

وقوله في حفص بن البختري: (ثقة... فغمزوا عليه بلعب الشطرنج).

وقوله في محمد بن أورمة: (ذكره القميّون وغمزوا عليه، ورموه بالغلو).

ونقل عن ابن الوليد أنّه قال: (طعن عليه بالغلو...)(٢).

فإنّ الطعن والغمز بالغلو ولعب الشطرنج لا يعارضان الشهادة بالوثاقة وصحة أحاديث الراوي.

ثالثتها: عدم القرينة على أنّ منشأ الطعن والغمز ما هو، كقول البرقي في عبدالله بن حبيب السلمي: (وبعض الرواة يطعن فيه)(٣).

---

(١) رجال النجاشي: ١٦٣.

(٢) رجال النجاشي: ٣١، ٩٧، ٢٣١، ٢٣٢.

(٣) رجال البرقي: ٥.

وقول النجاشي في جابر الجعفي: (روى عنه جماعة غمَز فيهم وضُعّفوا...).

وقوله في محمد بن الحسن الجعفري: (ذكره بعض أصحابنا وغمز عليه، روى عنه البلوي، والبلوي رجل ضعيف مطعون عليه...)[1].

ولا يصلح هذا الإطلاق لمعارضة التوثيق على فرض ثبوته، حيث لم نعرف الطاعن والغامز، كما لم نعرف مدرك ذلك، ولعله أمر لا يخل بالوثاقة.

نعم، إنّ قول النجاشي: (والبلوي رجل ضعيف) يسقطه عن الاعتبار، أمّا قوله في من روى عن جابر: (وضعّفوا) ـ مبنياً للمجهول ـ فلم نعرف مصدر التضعيف.

٦ـ متروك الحديث. ساقط الحديث. منكر الحديث. فاسد الحديث. واهي الحديث. مجفو الحديث.

إنّ الإطلاق في هذه الجمل ونظائرها يؤدي إلى معنى واحد، وهو عدم العمل بأحاديث ذلك الراوي الموصوف بها، حيث لا يفهم من إطلاق ترك حديثه وسقوطه وإنكاره وفساده إلاّ ذلك المعنى.

ومثله (واهي الحديث)، فإنّ معناه ضعف حديثه إلى الغاية، قال في (الصحاح): (وَهى السقَاءُ يَهي وَهْياً: إذا تَخرَّق وانشقّ... وَهى الحائط: إذا ضُعف وهَمَّ بالسقوط)[2]. وجاء نظيره في (المصباح)[3].

وكذا مجفو الحديث، فإنّ معناه تُرك حديثه والإعزاب عنه، قال في (المصباح): (وجفوت الرجل أجفوه: أعرضت عنه أو طردته، وهو مأخوذ من جُفَاءِ السيل، وهو

---

(١) رجال النجاشي: ٩٣، ٢٢٧.

(٢) الصحاح ٦: ٢٥٣١ ـ وَهِيَ.

(٣) المصباح المنير ٢: ٦٧٤ ـ وَهِيَ.

ما نفاه السيل، وقد يكون مع بُغض)[١]. وجاء مثله في (مجمع البحرين)[٢].

وعليه، فتصلح هذه الجمل بحسب ظهورها لمعارضة التوثيق، إلاّ إذا صدرت ممن يعتمد في تضعيف الراوي وترك حديثه على أمور لا تخل بوثاقته كما سبق.

وكذا لو تجردت هذه الجمل عن لفظ الحديث، فقيل: متروك، ساقط...

وقد وصف النجاشي محمد بن أسلم الطبري بأنّه فاسد الحديث. كما وصف أحمد بن محمد بن سيار بأنّه (مجفو الرواية)[٣]. ووصفه الشيخ الطوسي بذلك أيضاً[٤]. كما وصف محمد بن الحجاج المدني بأنّه (منكر الحديث)[٥].

٧ـ لا شيء. لا يعتدّ به. لا يعتمد عليه. لا يعتمد بروايته. لا يعوّل عليه. لا يعبأ به. لا يعتنى به. لا خير فيه.

هذه الجمل ونظائرها كسابقاتها في دلالتها على سقوط حديث الراوي عن الاعتبار، فتصلح لمعارضة التوثيق على فرض وجوده، إلاّ إذا صدرت ممن يعتمد في جرح الراوي على أمور لا تخل بوثاقته كما سبق.

وعلّق الشهيد الثاني على جملة: (لا شيء). بقوله: (مبالغة في نفي اعتباره، أو لا شيء يعتد به)[٦].

---

(١) المصباح المنير ١: ١٠٤ ـ جَفَا.

(٢) مجمع البحرين ١: ٨٨ ـ ٨٩ ـ جَفَا.

(٣) رجال النجاشي: ٥٨، ٢٦٠.

(٤) الفهرست: ٢٣.

(٥) رجال الشيخ الطوسي: ٢٨٥.

(٦) الدراية: ٧٩.

وجملـة: (لا يعـول عليه)، بمعنى: لا يعتمد عليه. قال في (المصباح): (وعوّلت على الشيء تعويلاً اعتمدت عليه، وعوّلت به كذلك)[١].

وجملة: (لا يعبأ به) بمعنى: لا يعتنى به. قال في (المصباح): (وما عبأت به: أي [مـا] احـتفلت)[٢]. أي ما اعتنيت به. ومنه الآية الكريمة: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلاَ دُعَاؤُكُمْ﴾[٣].

ومـثلها جملـة: (لا خيـر فـيه)، حيث سبق في موضوع (الخير): أنّ الخير ضد الشـر، وأنّهما من الضدين اللذين لهما ثالث، لكن الخير لا يصح نفيه عمن وثّق أو مدح، فيكشف نفيه عن نفيهما.

وقد وصف النجاشي محمد بن سليمان الديلمي بأنّه (لا يعوّل عليه في شيء)، ومثله قال في المعلّى بن خنيس.

وقال في المفضّل بن عمر: (له مصنّفات لا يعوّل عليها).

كما قال فيه: (لا يعبأ به)[٤].

وقال في عبدالله بن القاسم الحضرمي: (لا خير فيه، ولا يعتد بروايته)[٥].

٨ ـ يروي عن الضعفاء. يعتمد المراسيل. يتساهل في الحديث. ليّن الحديث. روى أحاديث منكرة.

هذه الجمل ونظائرها لا يعارض بها توثيق الراوي على فرض ثبوته؛ لأنّها على قسمين:

---

(١) المصباح المنير ٢: ٤٣٨ ـ عَوَلَ.

(٢) المصباح المنير ٢: ٣٩١ ـ عَبَأ.

(٣) الفرقان: ٧٧.

(٤) رجال النجاشي: ٢٥٨، ٢٩٥، ٢٩٦.

(٥) رجال النجاشي: ١٥٧.

أحدهما: يحذر فيه من الرجال الذين روى عنهم؛ لوجود الضعفاء فيهم.

ثانيهما: يحذر فيه من الأحاديث التي رواها؛ لوجود المراسيل أو المنكر فيها.

وعليه يلزم الفحص عنهما معاً، ولذا وثّق الرجاليون كثيراً من الرواة مع وصفهم بالرواية عن الضعفاء والاعتماد على المراسيل. سبق في موضوع (ثقة...) جملة من ذلك، وإليك مزيداً منها:

قال النجاشي في محمد بن أحمد الأشعري: (كان ثقة في الحديث، إلاّ أنّ أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، ولا يبالي عمن أخذ، وما عليه في نفسه طعن في شيء).

وقال في محمد بن مسعود العياشي: (ثقة، صدوق، عين من عيون هذه الطائفة، وكان يروي عن الضعفاء كثيراً...).

وقال في محمد بن عمر الكشي: (وكان ثقة عيناً، وروى عن الضعفاء كثيراً)[1].

وقد تقترن تلك الجمل بالتضعيف، كما في قول النجاشي في الحسن بن محمد بن يحيى: (وروى عن المجاهيل أحاديث منكرة، رأيت أصحابنا يضعّفونه)[2].

كما أنّه قد يخدش الراوي برواية الضعفاء عنه، كما في قول النجاشي في محمد بن حسان الرازي: (يروي عنه الضعفاء كثيراً)[3].

وجملة ليّن الحديث كناية عن التساهل فيه؛ لأنّ اللين ضد الخشونة، كما في

---

(١) رجال النجاشي: ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٦٣.

(٢) رجال النجاشي: ٤٨.

(٣) رجال النجاشي: ٢٣٩.

(الصحاح)[١] وغيره، ولذا فسر الشهيد الثاني هذه الجملة بقوله: (أي يتساهل في روايته عن غير الثقة)[٢].

وقد وصف النجاشي محمد بن بطّة بأنّه: (يتساهل في الحديث)[٣].

٩ـ مضطرب الحديث. مضطرب المذهب. مضطرب. مضطرب الأمر.

فسر الاضطراب في (الصحاح) بالاختلال، فقال: (واضطرب أمره اختل. وهذا حديث مضطرب السند)[٤].

وفسره في (المصباح) بالاختلاف، فقال: (واضطربت الأمور اختلفت)[٥].

١ـ فـ (مضطرب الحديث)، على تفسير (الصحاح) جرح لجميع أحاديث الراوي. وعلى تفسير (المصباح) جرح لبعضها، بمعنى أنّها ليست على مستوى واحد من حيث الصحة والاعتبار، وإنّما فيها الغث والسمين.

والظاهر أنّ هذا المعنى هو الذي يفهمه العرف من هذه الجملة، لكنّه لما اختلط الصحيح منها بالسقيم بحيث لا يتميز كانت النتيجة واحدة. وبهذا اللحاظ يصدق الاختلال أيضاً.

لكنّه لم يثبت أنّ منشأ اضطراب حديث الراوي أمر يخل بوثاقته، كأن يكذب تارة ويصدق أخرى، وإلاّ لوصف بالضعف ونحوه مما ينافي وثاقته؛ لأنّ غير الثقة لا يكذب دائماً، ولذا نظنُّ استناد الاضطراب إلى كونه يروي تارةً ما يوافق

(١) الصحاح ٦: ٢١٩٨ ـ لَيَنَ.

(٢) الدراية: ٧٩.

(٣) رجال النجاشي: ٢٦٣.

(٤) الصحاح ١: ١٦٨ ـ ضَرَبَ.

(٥) المصباح المنير ٢: ٣٥٩ ـ ضَرَبَ.

المذهب، ويروي أخرى ما يخالفه من الغلو ونحوه، أو يروي عن الثقات تارةً وعن الضعفاء أخرى، ويعتمد المراسيل، ويكفينا احتمال ذلك، فيلزم النظر في مفاد رواياته وحال من يروي عنه.

وعليه، فلم يثبت لجملة: (مضطرب الحديث): ظهور في الإخلال بوثاقة الراوي ليعارض بها توثيقه على فرض وجوده.

وقد وصف النجاشي بها علي بن محمد بن جعفر الحداد(١).

٢ـ و(مضطرب المذهب): إخبار عن اختلال مذهب الراوي أو اختلافه، فيستقيم تارةً وينحرف أخرى، وهو أجنبي عن الوثاقة كما سبق ويأتي، فلا ينافيها على فرض ثبوتها، ولذا قال النجاشي في الحسين بن أحمد بن المغيرة: (مضطرب المذهب، وكان ثقة فيما يرويه)(٢). فجمع بين اضطراب مذهبه ووثاقته في روايته.

٣ـ و(مضطرب) يحتمل أنّ يراد به اضطراب حديثه، كما يحتمل أن يراد به اضطراب مذهبه، إلاّ إذا ثبت كونه إمامياً مستقيماً فيتعين إرادة الأول. وعلى كلا التقديرين لا يصلح لمعارضة توثيقه على فرض ثبوته.

وقد وصف النجاشي به محمد بن أحمد النهدي(٣).

٤ـ و(مضطرب الأمر) كسابقه في تردده بين اضطراب حديثه واضطراب مذهبه، ويتعين الأول لو ثبت استقامته في المذهب. والأمر هنا بمعنى الحال كما سبق في موضوع (الأمر).

(١) رجال النجاشي: ١٨٥.

(٢) رجال النجاشي: ٥٠.

(٣) رجال النجاشي: ٢٤٠.

وقد وصف النجاشي بذلك منصور بن العباس الرازي[١].

وسبق في موضوع (قريب الأمر) أنّ قريب الأمر تارةً يراد به القرب إلى مذهب الإمامية، وأخرى القرب إلى الاستقامة في الحديث.

١٠ـ مختلط. مختلط الأمر. مختلط في نفسه. مختلط الحديث. مختلط الإسناد. مختلط المذهب.

١ـ فـ (مختلط): اسم فاعل من الاختلاط، وفسّره في (القاموس) بالامتزاج، فقال: (خلطه... مزجه فاختلط)[٢].

وفسّره في (المصباح) بالانضمام فقال: (خلطت الشيء بغيره... ضممته إليه فاختلط هو، وقد يمكن التمييز بعد ذلك كما في خلط الحيوانات، وقد لا يمكن كخلط المائعات فيكون مزجاً)[٣]. فالامتزاج إذاً أخصّ من الاختلاط.

وعليه، فاختلاط حديث الراوي، أو مذهبه، أو عمله الخارجي، كنايةً عن ضم الجيد منه إلى الرديء، إذ لو كان على مستوى واحد لا يصدق عليه عنوان الاختلاط، ولذا قال في (الصحاح): (والتخليط في الأمر الإفساد فيه)[٤].

لكن إطلاق وصف الراوي بالاختلاط لا يصلح لمعارضة التوثيق على فرض ثبوته، حيث لم يعلم منشؤه ومتعلقه، وهل أنّه المذهب والعقائد التي يذعن بها، أو العمل الخارجي، كما في قوله تعالى: ﴿خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً﴾[٥]. وعلى

(١) رجال النجاشي: ٢٩٤.

(٢) القاموس المحيط : ٨٥٨ ـ خَلَطَ.

(٣) المصباح المنير ١: ١٧٧ ـ خَلَطَ.

(٤) الصحاح ٣: ١١٢٤ ـ خلط.

(٥) التوبة: ١٠٢.

الثاني لم يعلم أنّ اختلاط عمله بما يرجع إلى الأخبار ونقل الحديث أو غيره. وعلى جميع الفروض لم يعلم أنّ الجهة التي دعت إلى وصفه بذلك هل تصلح له؟ وعليه يكون هذا اللفظ مجملاً.

نعم، قد تقوم قرينة على منشأ التخليط، كما في قول النجاشي في محمد بن عبدالله بن محمد: (وكان في أول أمره ثبتاً ثم خلط)[١]. حيث يمكن القول: بأنّ هذا السياق قرينة على أنّ متعلق الخلط هو الإخبار والتحديث فيجري عليه حكمه، بناءً على أنّ الملحوظ بلفظ الثبت هو الاعتماد عليه في حديثه، كما سبق في موضوع (يكتب حديثه، ينظر في حديثه).

وقال الشيخ الطوسي في علي بن أحمد الكوفي: (كان إمامياً مستقيم الطريقة... ثم خلط وأظهر مذهب المخمسة، وصنف كتباً في الغلو والتخليط)[٢].

وقال عند البحث عما يرويه غير الإمامية: (فما يختص الغلاة بروايته، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة، وترك ما رووه في حال تخليطهم، ولأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته، وتركوا ما رواه في حال تخليطه...)[٣].

فيكون متعلق التخليط في هذين الموردين هو المذهب والاعتقاد، فيجري عليه حكمه.

٢ـ و(مختلط الأمر) مثله في الإجمال، فيجري عليه حكمه. وقد وصف به النجاشي محمد بن عمر الجرجاني، ومحمد بن جعفر الأهوازي[٤].

---

(١) رجال النجاشي: ٢٨٢.

(٢) الفهرست: ٩١.

(٣) عدة الأصول: ٦١.

(٤) رجال النجاشي: ٢٤٣ ـ ٢٦٦.

٣ـ و(مختلط في نفسه) مثلهما، حيث لم يعلم أنّ الملحوظ اختلاط مذهبه أو عمله. ويمكن استظهار الأول من تقييد الاختلاط بالنفس. وقد وصف به النجاشي جابر بن يزيد الجعفي[١].

٤ـ و(مختلط الحديث) لما لم يعلم منشؤه لا يصلح لمعارضة التوثيق على فرض ثبوته، كما سبق في جملة: (مضطرب الحديث) فراجعها.

وقد وصف به النجاشي زكريا بن محمد المؤمن، فقال: (وكان مختلط الأمر في حديثه)[٢].

كما وصف به الشيخ الطوسي إسماعيل بن علي بن رزين، فقال: (وكان مختلط الأمر في الحديث يعرف منه وينكر)[٣].

والجملة الثانية كاشفة عن منشأ اختلاط حديثه، فيجري عليه حكمها الآتي.

٥ـ و(مختلط الأسناد) مثله لا يضر في التوثيق، وإنّما يعبر عن وقوع الخلل في بعض أسانيد حديثه، إمّا بسقوط بعض رجال السند أو زيادته، أو نحو ذلك مما يخل بالسند.

ويكشف عن ذلك قول النجاشي عند ذكر جهم بن حكيم: (له كتاب ذكره ابن بطّة وخلّط أسناده، تارة قال: حدثنا أحمد بن محمد البرقي عنه. وتارة قال: حدثنا أحمد بن محمد عن أبيه عنه). ونقل قول ابن الوليد في محمد بن جعفر بن بطّة: (ضعيفاً مختلطاً فيما يسنده).

---

(١) رجال النجاشي: ٩٣.

(٢) رجال النجاشي: ١٢٣.

(٣) الفهرست: ١٣.

وقال في جعفر بن يحيى الرازي: (وكتابه يختلط بكتاب أبيه؛ لأنّه يُروى كتاب أبيه عنه، فربما نسب إلى أبيه، وربما نسبه إليه).

وأمّا قوله فيه: (وهو أخلط بنا من أبيه وأدخل فينا)[١]، فهو كناية عن قربه من الإمامية ومعاشرته لهم.

٦ـ و(مختلط المذهب) كذلك لا يصلح لمعارضة وثاقة الراوي في حديثه، كما سبق في جملة (مضطرب المذهب). وقد وصف النجاشي به علي بن صالح الواسطي[٢].

١١ـ يعرف حديثه وينكر.

ظاهر هذه الجملة: أنّ أحاديث الراوي الموصوف بها ليست على مستوى واحد، فبعضها موافق لأصولنا وما رواه ثقاتنا فيكون معروفاً، أي لم يأتِ الراوي فيه بشيء غريب، فإنّ المعرفة لغة: العلم بشيء بإحدى الحواس، كما سبق في موضوع (المعرفة، العارف). وبعضها الآخر مخالف لذلك؛ لتضمنه الجبر أو التفويض أو نحوهما مما لم يكن معروفاً في مذهب الإمامية، ولذا كان منكراً، فإنّ إنكار الشيء خلاف معرفته، نص عليه في (الصحاح)[٣] و(المصباح)[٤].

وهناك معنى آخر للإنكار وهو عيب الشيء والنهي عنه، قال في (المصباح): (وأنكرت عليه فعله: إذا عبته ونهيته)[٥]. فيكون إنكار الحديث بمعنى عيبه، ونهي

---

(١) رجال النجاشي: ٩١، ٩٤، ٢٦٤.

(٢) رجال النجاشي: ١٩٢.

(٣) الصحاح ٢: ٨٣٦ ـ نَكَرَ.

(٤) المصباح المنير ٢: ٦٢٥ ـ نَكَرَ.

(٥) المصباح المنير ٢: ٦٢٥ ـ نَكَرَ.

راويـه عـنه، وهـو معنى رده الذي استعمل في بعض الأحاديث. وهذا لا ينافي ما ذكـرناه فـي معنى الجملة، فإنّ الحديث المنافي لأصولنا المعروفة يُرد على راويه. على أنّ مقابلة الإنكار بالمعرفة توجب ظهور الجملة في المعنى الأول للإنكار.

وقـد كثـرت الأحاديث عن أهل البيت عليهم السلام في لزوم إنكار الأحاديث المخالفة لكـتاب الله وسـنة نبـيه صلى الله عليه وآله، وأنّهـا زخـرف وكـذب، وسـبق[1] سـؤال يونس ابن عبدالـرحمن:... ما أشدك في الحديث، وإنكارك لما يرويه أصحابنا... فقال: حدثني هشـام بـن الحكـم أنّـه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**لا تقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما وافق القرآن والسّنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة...**»[2].

وعلـيه، فلا تصلح هذه الجملة لمعارضة توثيق الراوي على فرض ثبوته. ولذا قال الوحيد معلقاً عليها: (وهذه وأمثالها ليست بظاهرة في القدح في العدالة؛ لما مرّ فـي قـولهم: ضـعيف... فليست من أسباب الجرح وضعف الحديث على روّية[3] المتأخرين. نعم، هي من أسباب المرجوحية....)[4].

وقـد وصـف النجاشـي بهـذه الجملـة جماعـة من الرواة، فقال في أحمد بن الحسين بن سعيد: (وحديثه يعرف وينكر).

وقال في بكر بن عبدالله المزني: (يعرف وينكر).

وقال في عمر بن [توبة] الصنعاني: (في حديثه بعض الشيء يعرف منه وينكر).

---

(١) انظر: الجزء الأول/ المبحث الرابع: الحديث وشهرة الفتوى، الوضع والتقية في الأحاديث، الهوامش.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ١٩٤ ـ ١٩٥ . مستدرك الوسائل ١٠: ٤٨.

(٣) الروّية: الطريقة والنظر، لكن الوارد في المصدر لفظ رواية.

(٤) تعليقة منهج المقال: ٩.

وقال في محمد بن حسان الرازي: (يعرف وينكر بين بين).

وجمع لأحمد بن هلال العبرتائي بين قوله: (صالح الرواية)، وقوله: (يعرف منها وينكر)[١]. هو شاهد على ما قلناه من عدم مدخلية هذه الجملة في قبول حديث الراوي.

ويظهر أثر ذلك في جماعة من الراوة منهم: سعد بن طريف الإسكاف، حيث وصفه الشيخ الطوسي بقوله: (صحيح الحديث)[٢]. وقال عنه النجاشي: (يعرف وينكر)[٣]. والنتيجة اعتبار الرجل، وإن ضعّفه ابن الغضائري؛ لما سبق[٤] من عدم العبرة بتضعيفاته.

١٢ـ متَّهم.

بفتح التاء المشدّدة، اسم مفعول من التهُمةَ، وفسّرها في (المصباح) بالشك والريبة، وقال: (وأتهمتُه ظَننت به سوءاً...)[٥]. ونظيره في (الصحاح)[٦]. وهو كذلك لدى العرف، ولذا يطلقون لفظ (المتهم) على من يشك في جنايته، فيقدم إلى المحكمة وإن كان بريئاً في الواقع، وتظهر براءته بعد ذلك.

وقد استعمل هذا اللفظ في هذا المعنى في عدة أحاديث وردت في الجماعة

(١) رجال النجاشي: ٥٦، ٦٠، ٧٩، ٢٠٢، ٢٣٩.

(٢) رجال الشيخ الطوسي: ٩٢.

(٣) رجال النجاشي: ١٢٧.

(٤) انظر: الجزء الأول / المبحث الخامس: الأصول الرجالية ورجال ابن الغضائري، حول اعتبار ابن الغضائري.

(٥) المصباح المنير ١: ٧٨ ـ تهم.

(٦) الصحاح ٥: ٢٠٥٤ ـ وَهَمَ.

الـذين تُـرد شـهادتهم. فـروى الحلبي، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عما يرد من الشهود، فقـال عليه السلام: «**الظنـين والمتهم والخصم**». قال: قلت: فالفاسق والخائن؟ فقال عليه السلام: «**هذا يدخل في الظنين**»[١]. ونظيره غيره[٢]. فيكون المتّهم مقابلاً للفاسق والخائن، وإنّما تردّ شهادته للشك والريبة فيه، كما ترد شهادة الخصم والشريك وإن لم يكونا مجروحين.

وعلـيه، فلـم يثـبت جرح الراوي في مورد اتهامه كي يصلح لمعارضة التوثيق علـى فرض ثبوته، على أنّ الأمر الذي اتهم به مجهول، فلا يدرى أنّه الكذب الذي يسـقط حديثه عن الاعتبار، أو انحرافه في عقيدته ونحوه من الأعمال غير الدخيلة فـي صـدقه ووثاقـته. وقد يذكر متعلق الاتهام كما في قول الشيخ الطوسي: (وذموا المذموم، وقالوا: فلان متهم في حديثه...)[٣].

١٣ـ فاسد المذهب. واقفي. فطحي. عامي. غالي. غلوّ.

هـذه الألفـاظ ونظائـرها جـرح بها الرجاليون كثيراً من رواة الحديث، وهي لا تـتجاوز حدّ التعبير عن سوء عقيدة الراوي؛ إمّا لعدم كونه إمامياً بالمعنى الأخص، وإمّا لخروجه عمّا أقره الشرع بالمغالاة أو غيرها، وعليه:

١ـ فــ (فاسـد المذهب) لا يعيّن جهة انحراف مذهب الراوي، وإنّما يخبر عن فساده إجمالاً، وقد وصف به النجاشي المفضل بن عمر[٤].

ومثله (فاسد الاعتقاد)، وقد وصف به النجاشي علي بن حسان الهاشمي، فقال:

---

(١) الوسائل ٢٧: ٣٧٣، أبواب الشهادات، ب٣٠، ح٥.

(٢) الوسائل ٢٧: ٣٧٣ ـ ٣٧٤، ب ٣٠.

(٣) عدة الأصول: ٥٨.

(٤) رجال النجاشي: ٢٩٥.

(ضعيف جداً، ذكره بعض أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد)[١]. ونقل كونه من الغلاة قرينة أنّه منشأ وصفه بفساد الاعتقاد.

٢ـ و(واقفي) نسبة إلى الواقفة، وهم الذين وقفوا على الإمام الكاظم عليه السلام ولم يقولوا بإمامة مَن بعده من الأئمة الخمسة المعصومين عليهم السلام. وقد وصف به النجاشي زياد بن مروان القندي، فقال: (وقف في الرضا عليه السلام)[٢].

٣ـ و(فطحي) نسبة إلى الفطحية، وهم الذين قالوا بإمامة عبدالله الأفطح ابن الإمام الصادق عليه السلام مضافاً إلى باقي الأئمة من أهل البيت عليهم السلام. وقد وصف به النجاشي علي بن الحسن بن فضال، فقال بعد ما وثّقه وعظّمه: (وكان فطحياً...)[٣].

٤ـ و(عامي) نسبة إلى العامة، وهم في الاصطلاح أهل السنّة، قبال الخاصة، وهم الشيعة. وقد وصف به النجاشي أصرم البجلي، فقال: (عامي ثقة)[٤].

٥ـ و(غالي) نسبة إلى الغلاة، وهم الذين شدّدوا في العقيدة حتى تجاوزوا حدود الشرع فيها. قال في (المصباح): (وغلا في الدين غُلُوّاً ـ من باب قَعَدَ ـ: تصلّب وشدّد حتى جاوز الحد، وفي التنزيل: ﴿لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾[٥])[٦]. ونظيره في (الصحاح)[٧] مثل غلا السعر غلاءً إذا ارتفع وتجاوز حده المتعارف.

(١) رجال النجاشي: ١٧٦.
(٢) رجال النجاشي: ١٢٢.
(٣) رجال النجاشي: ١٨١.
(٤) رجال النجاشي: ٧٨.
(٥) النساء: ١٧١.
(٦) المصباح المنير ٢: ٤٥٢ ـ غَلَوَ.
(٧) الصحاح ٦: ٢٤٤٨ ـ غَلَوَ.

سـواء فـي ذلك المسلمون من غير الشيعة الذين غالوا في أئمتهم فنُسبوا إليهم من الأوصـاف والفضـائل ما لا أصل لها، أو من الشيعة الذين غالوا في أهل البيت عليهم السلام، أو غيـر المسـلمين الـذين غالـوا في أنبيائهم، كما في الآية الكريمة التي خوطب بها أهل الكـتاب، فالجمـيع غـلاة، واختصاص الكلام ببعضهم بقرينة أو انصراف، كما في قول النجاشي في علي بن أحمد الكوفي: (وغلا في آخر أمره وفسد مذهبه)(١).

ولذا من المؤسف أن يُشهر لفظ الغلو ضد الشيعة ولأبسط ما يعتقدون به في أهل البيت عليهم السلام مما ورد به النص الصحيح لديهم، وإليك أنموذجاً من ذلك:

قـال الخلـيفة المستنصـر العباسي يوماً للسيد عزالدين بن الأقساسي وهو في طـريقه إلـى زيـارة قبـر سـلمان رضي الله عنه: (إنّ من الأكاذيب ما يرويه غلاة الشيعة من مجـيء علي بن أبي طالب عليه السلام من المدينة إلى المدائن لمّا توفّي سلمان، وتغسيله إياه، ومراجعته في ليلته إلى المدينة).

فأجابه السيد بالبديهة بقوله:

أنكـرت لـيلة إذ سـار الوصـيّ إلـى
أرضِ المـــدائنِ لمّـــا أن لهَـــا طَلَـــبَا

وَغَسّــل الطّهــرَ سَــلماناً وَعَــادَ إلَــى
عــرَاصِ يثـربَ وَالإصـباح مَـا وَجَـبَا

وقلــتَ ذلــكَ مــن قــولِ الغُــلاَة وَمَـا
ذَنــبُ الغُــلاَةِ إذا لــم يُــورِدُوا كَــذِبا

---

(١) رجال النجاشي: ١٨٨.

فآصفُ قبلَ ردّ الطرفِ من سبأ
بعرشِ بلقيسَ وافى يَخرقُ الحُجُبَا
فأنت في آصف لم تغل فيه بلى
في حيدر أنا غالٍ إنّ ذا عَجَبَا
إن كان أحمدُ خيرَ المرسَلينَ فَذَا
خيرَ الوَصِيِّينَ أو كُلُّ الحَدِيثِ هَبَا(١)

٦ـ و(غلو) استعمله النجاشي في كلامه في إسحاق بن الحسن بن بكران فقال: (ضعيف في مذهبه، رأيته بالكوفة، وهو مجاور، وكان يُروَى كتاب الكليني عنه، وكان في هذا الوقت غلواً فلم أسمع منه شيئاً)(٢). فاعتذر عن عدم سماع الحديث منه في الوقت الذي التقى به في الكوفة بأنّه كان غلواً في ذلك الوقت.

وقال عندما ترجم أحمد بن عبدالواحد المعروف بابن عبدون: (وكان قد لقي أبا الحسن علي بن محمد القرشي المعروف بابن الزبير، وكان غلواً في الوقت)(٣)، يعني به وقت الملاقاة.

واختلف في ضمير كان وأنّه يعود إلى صاحب الترجمة وهو ابن عبدون، فيكون لفظ (غلواً) وصفاً له، أو إلى ابن الزبير. فصرّح السيد بحر العلوم بعوده إلى ابن عبدون، واحتمل رجوعه إلى ابن الزبير. ونقل عن الشيخ محمد السبط في

(١) الغدير ٥: ١٣ ـ ١٥. ونقل فيه أيضاً نسبتها لغير الأقساسي المذكور. وحقق فيه مكرمة طيّ الأرض.
(٢) رجال النجاشي: ٥٣.
(٣) رجال النجاشي: ٦٤.

(شرح الاستبصار)، وعن أستاذه الوحيد في تعليقته على (منهج المقال: ٢٣٨): أنّهما استظهرا عود الضمير إلى ابن الزبير[١].

ونقل استظهار الشيخ السبط أيضاً المحقق الكاظمي وأثبت عبارته[٢]

ونقله احتمالاً عن بعض الفضلاء الشيخ البحراني[٣]، وهو المناسب لكلام النجاشي الأول؛ إذ كما لقي إسحاق بن الحسن في وقت كون إسحاق غلواً فقد لقي ابن عبدون ابن الزبير في وقت كون ابن الزبير غلواً.

وعلى أية حال فقد اختلف في ضبط اللفظ، كما اختلف في معناه، فالوارد في (رجال النجاشي) المطبوع (غلواً) بالغين المعجمة في كلا الموردين، ونقل الشيخ البحراني عن بعض الفضلاء قوله: (ويظهر من الشيخ عبدالنبي الجزائري (غلواً) بالغين المعجمة؛ لأنّه نقطها في كل موضع ذكرها)[٤].

وعليه يكون هذا اللفظ نظير لفظ: (غالي) يوصف به مَنْ تجاوز الحد المقرر له في الشريعة في عقائده، وهو مصدر (غلا)، وإنّما وصف به الراوي، إمّا لوضعه موضع اسم الفاعل وهو المغالي، أو على حذف مضاف، بمعنى ذي غلو، أو على المبالغة بجعل العين نفس المعنى، على ما ذكره علماء العربية في الوصف بالمصدر.

لكن النجاشي بعدما وصف إسحاق بن الحسن بأنّه كان غلواً قال: (له كتاب الرد على الغلاة، وكتاب نفي السهو عن النبي ﷺ)، ولذا علّق عليه الوحيد بأنّ

(١) رجال السيد بحر العلوم ٢: ١٢، ٣: ١٦٠.

(٢) تكملة الرجال ٢: ٢٠١.

(٣) لؤلؤة البحرين: ٤١٨.

(٤) لؤلؤة البحرين: ٤١٨.

تأليفه للكتاب الأول فيه إشعار بعدم غلوه، ويمكن الحكم عليه بالغلو من أجل كتابه الثاني، حيث كان يعدّ نفي السهو وأمثاله عنهم عليهم السلام من الغلو، كما يظهر من (الفقيه)، فحينئذ لا يبقى وثوق في الحكم بالغلو(1).

وذكر نظيره المحقق الكاظمي(2). واستحسنه الشيخ المامقاني(3).

ونقل الشيخ البحراني عن النجاشي: أنّ اللفظ بالعين المهملة، حيث قال: (إنّ قول النجاشي: وكان علواً في الوقت لا نعرف معناه)(4). لكنّه سبق أنّ الموجود فيه ـ رجال النجاشي المطبوع ـ هو المعجمة.

وضبط السيد بحر العلوم اللفظ بالعين المهملة، وفسّره بعد إعادة الضمير لابن عبدون بقوله: (ومعنى كونه علوّاً في الوقت كونه أعلى مشائخ الوقت سنداً؛ لتقدم طبقته وإدراكه لابن الزبير الذي لم يدركه غيره من المشائخ. وقيل: إنّ المراد به علو الشأن، والأظهر ما قلناه، ويحتمل رجوعه إلى ابن الزبير على أن يكون المعنى أنّه كان علوّاً في وقته، وهذا أيضاً يستلزم علوّ السند بابن عبدون، وعلوّ الإسناد مما يتنافس به أصحاب الحديث، ويرتكبون المشاق لأجله)(5).

وسبقه إلى ذلك أستاذه الوحيد(6).

ومقتضى هذا التفسير أن يكون لفظ (علوّاً) مدحاً للراوي وموجباً للسماع منه.

---

(1) تعليقة منهج المقال: 52.

(2) تكملة الرجال 1: 178.

(3) تنقيح المقال 1: 114.

(4) لؤلؤة البحرين: 418.

(5) رجال السيد بحر العلوم 2: 12.

(6) تعليقة منهج المقال: 238.

لكـن يردّه قول النجاشي السابق في إسحاق بن الحسن: (وكان في هذا الوقت علـواً فلـم أسـمع مـنه شيئاً). حيث فرّع تركه لحديثه على كونه علواً. والسيد قرأ اللفـظ بالمهملـة هنا[١] كسابقه، لكن الوحيد قرأها هنا بالمعجمة، فاختلفت قراءته اللفظ في الموردين.

وما ذكرناه في معنى اللفظ بالمعجمة يجري في المهملة، فإنّ العلو مصدر علا بمعنـى ارتفـع، نـص عليه في (المصباح)[٢] وغيره، فيكون الموصوف به قد ارتفع بعقـيدته عن ذلك الحد المقرر له في الشريعة، وهو معنى الغلو. نظير ما سيأتي من وصـف الـراوي بجملة (في مذهبه ارتفاع) ونحوها مما كنّي به عن الغلو، وما سبق في وجه الوصف بالمصدر جارٍ هنا.

وادعى الشيخ الكلباسي: أنّ اللفظ (غُلَواء) بالمعجمة وزيادة الألف والهمزة بعد الـواو، وقـال في معناه: إنّ المراد به أول شباب الراوي؛ لأنّ صاحبي (الصحاح)[٣] و(القاموس)[٤] فسّرا هذا اللفظ بأول الشباب وسرعته. وقال بعد ذكر كلام النجاشي فـي إسـحاق بن الحسن: (فإنّ الظاهر أنّ عدم سماعه منه لشبابه وعدم وصوله إلى حدّ الكمال، وكان من طريقتهم التجنب عن الرواية عن الشبّان...)[٥].

لكن يرد عليه:

أولاً: أنّ اللفظ لم يثبت رسمه هكذا في أية نسخة من كتاب (رجال النجاشي)،

---

(١) رجال السيد بحر العلوم ٢: ٩٤.

(٢) المصباح المنير ١: ٤٢٨ ـ عَلَوَ.

(٣) الصحاح ٦: ٢٤٤٩ ـ غَلَوَ.

(٤) القاموس المحيط: ١٧٠٠ ـ غَلَوَ.

(٥) سماء المقال ٢: ٩٥.

ولـم يـنقل عـن أحـد قراءته كذلك، وليس لنا صلاحية إلاّ أن نلتمس معنىً مناسباً للفظ الذي ثبت في الكتاب ونقل عن مصنفه، لا أن نلتمس لفظاً آخر يناسب سياق الكلام وجملاته، إلاّ إذا تعذر الأول وأمكن الثاني لبعض القرائن، وإلاّ صار مجملاً.

وثانياً: علـى فرض أنّ الوارد في (رجال النجاشي) لفظ (غُلَواء) فلا يتعين إرادة أول الشـباب مـنه؛ لأنّ صـاحبي (الصـحاح)[1] و(القامـوس)[2] فسراه أولاً بالغلو، وجعلاه مرادفاً له، ثم ذكرا معنىً ثانياً وهو سرعة الشباب وأوّله، فيحتمل إرادة الغلو به، وكان الاجتناب عن أحاديث الغلاة شائعاً.

وثالـثاً: لـم يـثـبت أنّ إسحاق بن الحسن عندما رآه النجاشي كان شاباً لم يبلغ حدّ الكمـال، بل ذلك منافٍ لقول النجاشي: (وكان يروى كتاب الكليني عنه). فإنّه ظاهر في أنّ أصـحابنا كانوا يروونه عنه في ذلك الوقت، فيكشف عن كونه كاملاً، حيث كان من طريقتهم التجنب عن الرواية عن غير الكامل باعتراف الشيخ الكلباسي.

كمـا أنّ ابـن الزبيـر كـان شيخاً كبيراً عندما لقيه ابن عبدون وأخذ منه، حيث توفـي سـنة (٣٤٨هـ) وقد ناهز مائة سنة، وتوفي ابن عبدون بعده بخمس وسبعين سـنة، حـيث كانت وفاته سنة (٤٢٣هـ)[3]. وسبق عن جماعة عود الضمير إلى ابن الزبير، فيكشف عن بطلان إرادة أول الشباب من اللفظ.

نعم، بناءً على عوده إلى ابن عبدون يمكن إرادته منه، لكن يرد عليه الوجهان الأولان.

وعلـى أية حال فوصف الراوي بلفظ (غلوّ)، أو أحد الألفاظ الخمسة الأخرى

---

(١) الصحاح ٦: ٢٤٤٩ ـ غَلَوَ.

(٢) القاموس المحيط: ١٧٠٠ ـ غَلَوَ.

(٣) رجال الشيخ الطوسي: ٤٥٠، ٤٨٠.

المذكـورة فـي العنوان ونحوها إنّما تضر في اعتبار الراوي بناءً على مسلك البعض مـن اشـتراط كـونه إمامياً عدلاً، فلا يكون الخبر حجة لديه إلاّ إذا كان صحيحاً أو اشـتراط كـونه إمامـياً ممدوحاً وإن لم يبلغ حد العدالة، فتنحصر حجية الخبر لديه بالصـحيح والحسـن. أمّـا بناءً على ما اشتهر ـ وهو الحق ـ من كفاية وثاقة الراوي، وأنّ الخبـر الموثّـق كالصـحيح فـي الحجـية فـلا يضـرّ انحـراف الراوي عن أهل البيت عليهم السلام في عقيدته إذا كان ثقة في نفسه لا يكذب في حديثه.

ولـذا قامـت سـيرة قدمائـنا على العمل بأحاديث الثقات من الواقفة كسماعة، والفطحـية كـابن بكيـر، والعامـة كالسكوني، ونظائرهم. وسبق في موضوع (ثقة...) توثيق النجاشي لجماعة من الرواة مع تصريحه بانحرافهم مذهباً.

نعـم، لـو ثبت أنّ انحراف الراوي لم يكن لشبهة عرضت له، وإنّما دعاه العناد إلـى الإخـبار كـذباً عـن صحة ما يعتقده ويدعو إليه سقطت أحاديثه عن الاعتبار. وسبق[١] هذا المعنى في علي بن أبي حمزة البطائني وجماعته الذين دعاهم الطمع والخيانة إلى إظهار مذهب الوقف والإخبار كذباً عن حياة الإمام الكاظم عليه السلام.

١٤ـ فـي مذهبه ارتفاع. مرتفـع القول. من أهل الطيّارة.

الرفع في اللغة خلاف الخفض، ولذا يستعمل في مقام المدح والإعراب عن الشرف وعلوّ المقام، فيقال: رجل رفيع أي شريف، كما يقال: رفع الله عمله، أي قَبِلَه، نص على ذلك صاحب (المصباح)[٢]، وجاء نظيره في (الصحاح)[٣].

---

(١) انظر: الجزء الأول/ المبحث الثالث: حياة البطائني (علي بن أبي حمزة)، أدلة ضعف البطائني.

(٢) المصباح المنير ١: ٢٣٣ ـ رَفَعَ.

(٣) الصحاح ٣: ١٢٢١ ـ رَفَعَ.

لكـن الارتفاع وما اشتق منه قد استعمل هنا للذم، وأريد به تجاوز الموصوف به في عقيدته عن الحدّ المقرر له في الشريعة، فإنّه ارتفاع عنه لا محالة، وعليه:

فـ (في مذهبه ارتفاع): يراد به ذلك التجاوز بالزيادة والغلو، وهو نظير التقصير فـيها بالتسـامح والنقصان، وإليه يشير قول أمير المؤمنين عليه السلام: «... **وخير الناس فيَّ حالاً النمط الأوسط فألزموه**»(١).

قـال ابن الأثير في نهايته: (وفي حديث علي عليه السلام: «**خير هذه الأمة النمط الأوسط...**» والنمط الجماعة من الناس أمرهم واحد، كره علي عليه السلام الغلو والتقصير في الدين)(٢).

ونظمه آية الله السيد عدنان الغريفي بقوله:

إمـامُ الهُـدَى وَغـياثُ النَّدى   وَحَاكِمُهَـا السَّـيّدُ المقسـطُ
إمـامٌ بِـهِ هَلَـكَ المبغضُـونَ   وفـي حُـبِّهِ هَلَـك المفـرِطُ
كـلا الجانبَـين عَـدوٌّ لَـهُ   وَشـيعَتُهُ الـنَّمَطُ الأوسَـطُ(٣)

فالارتفاع إنّما يناسب التعدّي بالزيادة، أمّا النقصان فيناسبه لفظ الانخفاض، ولذا صحّ وصـف المغالـي بـأنّ في مذهبه ارتفاعاً، كما فعله النجاشي في جماعة، منهم: إبراهيم بن يزيد المكفوف، وخيبري بن علي الطحان، وعبدالله بن خدّاش(٤).

لكنّه سبق لمحة عن الغلو وأنّه كنظائره من خلل العقيدة أجنبي عن الوثاقة والعمل بالحـديث، ولـذا احـتيج فـي تضـعيف الراوي إلى النص عليه، وعدم الاكتفاء بارتفاع

---

(١) نهج البلاغة ٢: ١١.
(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ٥: ١١٩ ـ نَمَطَ.
(٣) شعراء الغري ٦: ٢٠٦، ترجمة السيد عدنان الغريفي.
(٤) رجال النجاشي: ١٨، ١١٢، ١٥٨.

مذهبه، مثل قول النجاشي في عبدالله بن خداش: (ضعيف جداً، وفي مذهبه ارتفاع).

٢ـ و(مـرتفع القـول) مثله في الكناية عن الغلو في العقيدة، وأجنبي عن الوثاقة وقـبول الحـديث، قـال النجاشـي فـي أحمـد بـن علـي الـرازي: (وقيل: فيه غلوّ وترفع)[١]. وهو عطف مفسّر، فيكشف عن كون الارتفاع كناية عن الغلو.

وقـال في موسى بن جعفر الكميذاني: (كان مرتفعاً في القول، ضعيفاً في الحديث)[٢]. فجمع له بين الوصفين؛ لعدم ثبوت ضعف حديثه بارتفاعه في قوله فحسب.

وصرّح الوحيد بأنّ المراد بجملة: (من أهل الارتفاع)، وأمثالها (أنّه كان غالياً)[٣].

لكن الشهيد الثاني قال عند تفسير جملة: (مرتفع القول): (أي لا يعتبر قوله ولا يعتمد عليه)[٤].

ولم يظهر وجه لهذا التفسير، والصحيح ما ذكرناه.

٣ـ و(مـن أهل الطيارة) ذكره الوحيد، وقال: إنّ المراد به كون الراوي غالياً[٥]. وهـو اصطلاح خاصّ، ويناسب الارتفاع، فإنّ الطيارة من الطيران، وهو التحرك في الهـواء، فيكون الارتفاع عن الأرض ملازماً له. ويجري فيه ما سبق من عدم منافاته للوثاقة على فرض ثبوتها.

وجـاء هـذا الوصف لرجل في حديث رواه الكشي بسند معتبر عن يونس بن عبدالـرحمن، قـال: (سـمعت رجـلاً من الطيّارة يحدّث أبا الحسن الرضا عليه السلام عن

(١) رجال النجاشي: ٧١.

(٢) رجال النجاشي: ٢٩٠.

(٣) تعليقة منهج المقال: ٨.

(٤) الدراية: ٧٩.

(٥) تعليقة منهج المقال: ٨.

يونس بن ظبيان)[١]. وفي كلام الرجل غلو فاحش، فيدل على صحة ما ذكره الوحيد في معنى هذا اللفظ.

ولو قيل: من أهل الطِيَرة ـ بكسر الطاء وفتح الياء ـ لكان معناه أنّه يتطير ويتشأم من الفأل الرديء. وسبق في حديث: «رُفِعَ عن أمتي...» البحث عن لفظ الطيرة ومعناه[٢].

ولو قيل: من أهل الطَيْرة ـ بفتح الطاء وسكون الياء ـ لكان معناه أنّه من أهل الخفة والطيش، كما نص عليه في (الصحاح)[٣].

١٥ـ فاسق. شارب خمر. يسمع الغناء.

هذه الألفاظ ونظائرها إنّما تسقط حديث الراوي الموصوف بها عن حد الاعتبار بناءً على اشتراط عدالته في حجية حديثه، حيث تسقط عدالته بهذه الأفعال المذكورة. أمّا بناءً على أنّ العبرة بالوثوق لا تضر في حديثه إذا كان ثقة لا يكذب في إخباره، إلاّ إذا كشفت عن سقوط وثاقته.

١٦ـ ملعون. خبيث. رجس.

هذه الألفاظ ونظائرها كسابقاتها لا تمنع من العمل بحديث الموصوف بها إذا كان ثقة لا يكذب في حديثه، وعليه فلا تصلح لمعارضة التوثيق على فرض ثبوته؛ لأنّها تنشأ كثيراً عن الانحراف في العقيدة أو بعض الأفعال غير الدخيلة في الوثاقة، ولذا صدر اللعن من أهل البيت عليهم السلام لرجال الفرق المنحرفة عنهم عليهم السلام، وفيهم الثقات في النقل الذين عملت الطائفة بأخبارهم.

---

(١) رجال الكشي: ٢٣٢. الوسائل ٢٧: ٥٨، أبواب صفات القاضي، ب٦، ح ٤٠.

(٢) انظر: الجزء الثاني/ المبحث التاسع: أحاديث القواعد، الحديث رقم ٣٠.

(٣) الصحاح ٢: ٧٢٨ ـ طَيَرَ.

وقد تنشأ عن بعض أفعال الراوي الدخيلة في وثاقته فيسقط حديثه عن الاعتبار لا من أجل الوصف نفسه، بل من أجل منشئه بعد ثبوته.

نعم، بناءً على اشتراط عدالة الراوي يسقط حديثه عن الاعتبار بهذه الأوصاف مطلقاً، حيث تكشف عن مخالفته للشرع على نحو يستحق اللعن أو الوصف بأنّه رجس خبيث.

١ـ فـ (ملعون): اسم مفعول من اللعن، ومعناه لغةً: (الطرد والإبعاد من الخير)[١]. فإذا استحقه إنسان بسبب فعل صدر منه دل على حرمته، كما سبق موضوع (اللعن).

٢ـ و(خبيث): لغة ضد طيّب، ولذا يُطلق على الرديء، كما نص عليه صاحبا (الصحاح)[٢] و(المصباح)[٣]. وهوكذلك لدى العرف. وقال في (المصباح): (ويطلق الخبيث على الحرام كالزنا، وعلى الرديء المستَكرَه طعمه أو ريحه كالثوم والبصل، ومنه الخبائث، وهي التي كانت العرب تستخبثُها، مثل الحية والعقرب...)[٤].

وعليه، فلفظ الخبيث لا يطلق على المؤمن العادل.

٣ـ و(رجس) فسّره في (الصحاح)[٥] بالقذر، ونقل عن الفرّاء أنّه فسّر الرجس في الآية الكريمة: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾[٦]، بالعقاب والغضب.

---

(١) الصحاح ٦: ٢١٩٦ ـ لَعَنَ. لسان العرب ١٢: ٢٩٢ ـ لَعَنَ.

(٢) الصحاح ١: ٢٨١ ـ خَبَثَ.

(٣) المصباح المنير ١: ١٦٢ ـ خَبَثَ.

(٤) المصباح المنير ١: ١٦٢ ـ خَبَثَ.

(٥) الصحاح ٣: ٩٣٣ ـ رَجَسَ.

(٦) يونس: ١٠٠.

وفسّره في (المصباح)[1] بالنتن والقذر، ونقل عن النقّاش قوله: (الرجس النجس). وعن الفارابي قوله: (وكل شيء يستقذر فهو رجس). وهو كذلك لدى العرف.

ولذا أُطلق على المعاصي التي استقذرها الشرع فنهى عنها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[2]. وعليه، فلا يطلق على المؤمن العادل كسابقه، لكنّه لا مانع من إطلاقه على الثقة في الأخبار لبعض الجهات الداعية إليه.

نهاية المطاف

وينبغي في نهاية المطاف التنبيه على أنّ بحثنا إنّما هو عن ألفاظ وجمل الجرح والتعديل التي وصف بها الرجل وجُعلت مرآة كاشفة عن حاله. أمّا لو سمي بها أو لقّب فلا أثر لها في هذا البحث.

فتسمية سالم بن أبي حفصة بـ(سالم) لا يعني أنّه سالم من العيوب ليثبت حسنه، بل هو الضعيف الكذّاب، وأكثر مَن سمّي به عدّوا في الضعفاء، حتى قال الشيخ البهائي في جملاته الرجالية القصار: (كل سالم غير سالم)[3].

وصالح بن الحكم النيلي الأحول ضعيف، ضعفه النجاشي[4]، ولم يرد من أحد فيه مدح أو توثيق، فاسمه لا يصلح شاهداً على صلاحه. وهذا واضح لا ريب فيه.

ومنه يظهر بطلان استدلال بعض الأفاضل على اعتبار درست بن أبي منصور

(1) المصباح المنير 1: 219 ـ رَجَسَ.

(2) المائدة: 90.

(3) الحبل المتين: 7.

(4) رجال النجاشي: 142.

بأنّ النجاشي فسّر لفظ (درست) بالصحيح[1]، وقد ثبت أنّ لفظ (صحيح) من ألفاظ التوثيق فكذا ما كان بمعناه. وقال: ولا يضر كون الألقاب كثيراً ما توضع للتفاؤل. وهو استدلال غريب في بابه.

تم تحرير هذا الجزء في شهر ربيع الثاني سنة (١٣٩٠هـ) في النجف الأشرف بقلم الراجي عفو ربّه محيي الدين ابن العلامة حجة الإسلام السيد محمد جواد الموسوي الغريفي، وأضفت إليه بعد ذلك ما سنح لي إضافته.

والحمد لله على نعمائه إنّه ولي التوفيق.

---

(١) رجال النجاشي: ١١٧.

المبحث الخامس عشر

الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم وغيبته

الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم وغيبته

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد خاتم النبيين وآله الطاهرين.

أشرت في الجزء الأول من (قواعد الحديث)[1] إلى ثبوت الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم عليه السلام من قبل فقهاء الرواة وأنّهم كانوا يستنبطون الحكم من الكتاب والسنة والقواعد العامة الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام عند فقد النص الخاص، ويجتهدون عند الجمع بين الأخبار المتعارضة بإجراء قواعد التعارض فيها... إلى آخره.

وأوجزت البحث عن ذلك هناك، ثم دعت الضرورة إلى بسطه لينشر في آخر الجزء الثاني من الكتاب، وحيث حالت ظروف قاسية دون نشر ذلك الجزء[2] ارتأيت فصل هذا البحث ونشره وتراً في هذه الرسالة. وله ثمرتان:

---

(١) كان هذا المبحث جزءاً من كتاب (قواعد الحديث)، وقد استجدت ظروف في النجف استدعت في حينها أن يستلّ من الكتاب الأصلي، وطبع بصورة مستقلة طبعات متعددة، وقد ارتأى السيد رحمه الله أن يعاد الى أصل الكتاب، وها نحن نعيده مبحثاً فيه.

(٢) يشير السيّد رحمه الله إلى منع نشره من دائرة الرقابة على المطبوعات في العراق؛ إذ كان منهجها في ما مرَّ بنا من ضغوط هو منع نشر كل ما يمتُّ بصلة إلى فكر أهل البيت عليهم السلام .

إحـداهما: عـدم حجـية الأحاديـث الموقـوفة علـى أولئك الفقهاء من الرواة؛ لاحـتمال أن يكـون بيانهم للحكم بنحو الاستنباط من تلك الأدلة والأخبار، لا نقله عن المعصوم عليه السلام بدون ذلك.

ثانـيهما: صـحة الاجـتهاد والفـتوى في عصر الغيبة بالأولوية وإن لم يقم عليه دليل بالخصوص، على أنّه قائم بنفسه وقد عرضته، كما عرضت الدليل القائم على حجية الإجماع والعقل بشرائطه.

وحاولـت الإيضـاح والتبسيط في عرض هذا البحث وأدلته كي لا يعسر فهمه علـى المبتدئـين مـن طـلاب العلـم، وسـينجلي به التشويش المثار تجاه الاجتهاد والتقليد، ومن الله جل شأنه أستمد العون إنّه ولي التوفيق.

محيي الدين الموسوي الغريفي

تمهيد

معنى الاجتهاد والفتوى

١ـ الاجتهاد مأخوذ من الجهد، بمعنى الوسع والطاقة، أو بمعنى المشقة، نصّ عليهما صاحب (المصباح)، وقال: إنّ لفظ الجهد على الأول بالضم في الحجاز وبالفتح في غيره، (وقيل: المضموم الطاقة والمفتوح المشقة)[١].

فالمجتهد يبذل أقصى وسعه ويتحمّل المشقّة والتعب في سبيل تحصيل الحكم الشرعي، ولذا أخذ تحصيله في تعريف الاجتهاد، فنقل[٢] عن الحاجبي[٣] والعلامة[٤] أنّهما عرفاه باستفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي.

وصار أخذ قيد الظنّ سبباً لشجب الأخباريين للاجتهاد من أجل عدم حجية الظنّ المطلق في الشريعة. لكنّه غير مراد لفقهاء الإمامية قطعاً، وإنّما نظروا إلى الظنّ الخاص الذي قامت الحجة على اعتباره، فيكون العمل في الحقيقة بتلك

---

(١) المصباح المنير ١: ١١٢ ـ جَهَدَ.

(٢) كفاية الأصول ٢ : ٢٧٣. «منه رحمه الله»، راجع: كفاية الأصول: الشيخ كاظم الخراساني: ٤٦٣.

(٣) شرح مختصر الأصول: ٤٦٠، مبحث الاجتهاد.

(٤) تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٨٣، حيث عرّف الاجتهاد: (استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي).

الحجـة لا بالظنّ؛ ولذا قال صاحب (الفصول): (فإنّ اتباع الظنّ الذي قام دليل قاطع على وجوب اتباعه اتباع لذلك الدليل القاطع عند التحقيق دون الظنّ)(١).

وبما أنّ العبرة بالعمل بما هو حجة لا بما هو ظنّ لا يبقى وجه لأخذ قيد الظنّ فـي التعـريف كي يورد عليه، ولذا حذفه جماعة من المحققين، فأبدله الخضري - مـن العامـة - بـالعلم، فقـال عـن الاجـتهاد: (ثـم صار هذا اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل الفقيه وِسْعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)(٢).

ولما يورد على هذين التعريفين ونظائرهما عرفه الشيخ الأصفهاني بـ(تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي عن ملكة)(٣).

ونسـب إلـى المتأخـرين مـن علمائنا تعريفه بـ(ملكة يقتدر بها على تحصيل الحجة على الحكم الشرعي).

واختاره أستاذنا المحقق الخوئي بحذف قيد الملكة منه، وقال: والأولى تعريفه بما عرّف به الفقه من (العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية)(٤).

فـيكون تعـريف الفقـه والاجتهاد واحداً، ولا يبقى مجال للإيراد عليه؛ لاتفاق الأصوليين والأخباريين على لزوم العلم بالأحكام الشرعية وتحصيل الحجة.

٢ـ والفتوى بالواو ـ بفتح الفاء ـ وبالياء كالفتيا ـ بضم الفاء ـ اسم من أفتى العالم: إذا بيّن

---

(١) الفصول: ٢، مبحث الاجتهاد. «منه رحمه الله».

(٢) أصول الفقه: ٤٠٤. «منه رحمه الله». قال في الصفحة ٣٦٧: (الاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب).

(٣) الاجتهاد والتقليد: ٣. «منه رحمه الله». قال الشيخ محمد حسين الأصفهاني في الصفحة الثانية من كتابه (الاجتهاد والتقليد): (إذ المراد بالملكة هنا: هي القوة الحاصلة للنفس على استنباط الحكم بسبب معرفة العلوم الدخيلة في الاستنباط...).

(٤) راجع: مصباح الأصول ٤٨: ٥٢١.

الحَكَمَ. واستفتيته: سألته أن يفتي، نص على ذلك صاحب (المصباح)(١) وغيره(٢).

فإفتاء الفقيه في المسألة بيان حكمها، واستفتاؤه طلب فتواه فيها، وإفتاء القاضي عن ترافع الخصمين إليه بيان حكمه في تلك الخصومة، واستفتاؤه سؤاله الحكم فيها، فيقال: تفاتوا إلى الفقيه: إذا ارتفعوا إليه في الفتيا. وتفاتوا إلى القاضي: إذا تحاكموا إليه، وإن افترقا في أنّ الفقيه مبيّن لحكم كلي، والقاضي مبيّن لحكم القضية الخارجية المعروضة عليه. وأصل الاستفتاء هو السؤال، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ﴾(٣)، ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَداً﴾(٤).

باب الاجتهاد

وقد تأرجحت باب الاجتهاد لدى أهل السنة بين الإفراط والتفريط، فقبل عصر المذاهب الأربعة المعروفين تجاوزوا الحد فيه حتى اعتذروا به عن كثير من أعمال بعض الصحابة والتابعين المخالفة لنصوص الشرع وقواعده، ممّا حدا السيد شرف الدين ـ قدست نفسه ـ على وضع كتابه القيم (النص والاجتهاد)(٥) وهو حري بالمراجعة.

---

(١) المصباح المنير ٢: ٤٦٢ ـ فتى.

(٢) قال ابن منظور في لسان العرب ٢: ١٠٥١ ـ فتا: (والفُتيا والفُتوى والفَتوى: ما أفتى به الفقيه، الفتح في الفتوى لأهل المدينة ...).

(٣) الصافات : ١١. «منه رحمه الله».

(٤) الكهف : ٢٢. «منه رحمه الله».

(٥) راجع كتاب النص والاجتهاد للسيد عبدالحسين شرف الدين في طبعاته المختلفة منها طبعة مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. قدّم له السيد محمد صادق الصدر رئيس مجلس التمييز الشرعي الجعفري العراقي، كما كتب له مقدمة جليلة آية الله السيد محمد تقي الحكيم ﵀ أستاذ الأصول في كلية منتدى النشر والسكرتير العام لجمعية المنتدى، ومقدمة أخرى بقلم صدر الدين شرف الدين.

ولهـذا الإفـراط اعتذروا به عن إهراق معاوية لدماء المسلمين وقتاله لأمير المؤمنين عليه السلام ومـن معـه من المهاجرين والأنصار وأبنائهم وإن لم يقبل الاعتذار جماعة من منصفيهم. وقد بحث عن ذلك السيد محمد بن عقيل في كتابه (النصائح الكافية).

كما اعتذر الخوارج عن ابن ملجم في قتله لأمير المؤمنين عليه السلام بأنّه اجتهد في ذلك.

وبعد عصر المذاهب سدوا باب الاجتهاد وحصروا العمل بفتاواهم، فأدى ذلك:

أولاً: إلى تجميد حركة الفكر الإسلامي.

وثانـياً: إلـى إماتـة فـتاوى بقـية الفقهاء المجتهدين المتأخرين عن أولئك الأربعة والسـابقين عليهم، وهم كثيرون كانوا مرجع المسلمين في الحكم والفتيا، كعبدالرحمن الأوزاعي[١] الذي عاش في دمشق، وتوفي في بيروت سنة (١٥٧هـ).

فلـم يحـدث حصـر المـذاهب في الأربعة إلاّ بعد مضي عدة قرون على وفاة النبي صلى الله عليه وآله، فقد بدأ حينما أمر الخليفة العباسي القادر بالله أربعة من فقهاء المسلمين فـي أيامـه فـي المـذاهب الأربعة أن يصنف كل واحد منهم مختصراً على مذهبه، فصنف له الماوردي[٢] الشافعي (الإقناع)، وصنف له القدوري[٣] الحنفي مختصره

---

(١) الأوزاعي ـ بفتح الهمزة وسكون الواو ـ نسبة إلى أوزاع بطن من هَمْدان أو قرية بدمشق: وهو أبو عمرو عبدالرحمن بن عمر، سمع من الزهري وعطاء، وروى عنه سفيان الثوري، سكن بيروت ومات فيها سنة ١٥٧ هـ. الكنى والألقاب ٢: ٥٩.

(٢) الماوردي ـ نسبة إلى بيع ماء الورد ـ وهو علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. كان من وجوه الشافعية، فُوِّض إليه القضاء ببلدان كثيرة، وكتابه المشار إليه هنا هو (الإقناع)، و(الحاوي)، وله كذلك (أدب الدين والدنيا)، وتفسير القرآن، ذكره الخطيب في [تاريخ بغداد ١٢: ١٠٢ ـ ١٠٣]. توفي عن ستة وثمانين عاماً في سنة (٤٥٠ هـ). راجع: الكنى والألقاب ٣: ١٣٤.

(٣) القدّوري ـ نسبة إلى صنعة القدور وبيعها أو إلى قرية من قرى بغداد يقال لها: قدورة ـ وهو أحمد بن محمد بن أحمد، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق. توفي ببغداد سنة (٤٢٨ هـ). راجع: الكنى والألقاب ٣: ٥٩.

المعروف بـ (متن القدوري)، وصنف له القاضي عبدالوهاب بن محمد بن نصر المالكي مختصراً، ولم يُعرف من صنّف له على مذهب أحمد. وعرضت تلك الكتب على الخليفة القادر فقبلها وأمضى العمل عليها، وأصبح الماوردي قاضي القضاة ولقب بذلك في سنة (٤٢٥هـ) ومات سنة (٤٥٠هـ)[١].

ونقل الملا عبدالله أفندي في (رياض العلماء)[٢] قصة حول حصر المذاهب في الأربعة وإقرار السلطة الزمنية لها يعود تأريخها إلى عصر الخليفة القادر أيضاً[٣].

فلما جاء دور صلاح الدين الأيوبي في مصر بذل أقصى جهده في إخماد مشعل التشيع وطَمْس معالمه. قال الخفاجي في كتابه (الأزهر في ألف عام): (إنّ الأيوبيين غالوا في القضاء على كل أثر للشيعة، فأحرقوا مكتبة القصر الفاطمي التي جمعت مائتي ألف مجلد في الحديث والفقه وغيرهما من العلوم، وأبادوا مكتبة الأزهر القيمة، ومكتبة أخرى في دار الحكمة كانت تُعدّ خلفاً لمكتبة الإسكندرية الشهيرة)[٤].

(١) معجم الأدباء ٥: ٤٠٧ ـ ٤٠٨. «منه رحمه الله».

(٢) رياض العلماء: في ترجمة علي بن الحسين بن محمد بن موسى (السيد المرتضى).

(٣) راجع: روضات الجنات ٤: ٣٠٧ ـ ٣٠٨. «منه رحمه الله».

(٤) الشريعة الإسلامية: ١٦٤. وليس هذا أول اعتداء على آثار الشيعة ومآثرها الضخمة من قبل الحكام الجائرين وأعوانهم، بل هناك مراكز أخرى عرض لها الإبادة والإحراق. منها المكتبة العظيمة التي أنشأها أبو نصر سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة بن عضد الدولة البويهي في محلة بين السورين في كرخ بغداد سنة (٣٨١ هـ) وقد أعجب بها المؤرخون وأرباب العلم.
قال ياقوت في ضمن حديثه عن إحراقها: (ولم يكن في الدنيا أحسن كتباً منها، كانت كلها بخطوط الأئمة المعتبرة وأصولهم المحررة ...) [معجم البلدان ٢: ٣٤٢].
وقال ابن الأثير: (... وكان بها عشرة آلاف مجلد وأربعمائة مجلد من أصناف العلوم، منها مائة مصحف بخطوط بني مقلة، وكان العامة قد نهبوا بعضها لما وقع الحريق...) [الكامل في التاريخ١٠: ٣].

وحدث إحراقها سنة (٤٤٧ هـ) عندما ورد طغرل بك ـ أول ملوك السلجوقية ـ إلى بغداد ووسع الفتن بين الشيعة والسنة، وأسرف في الإضرار بالشيعة، حتى اتسعت الفتنة فوصلت دار شيخ الطائفة الطوسي وأصحابه، فكبسوا على الشيخ داره وأحرقوا كتبه وكرسيه الذي كان يجلس عليه للكلام، كما نص عليه ابن الجوزي قال في [المنتظم ١٦: ٨] سنة (٤٤٨ هـ) (وَهرب أبو جعفر الطوسي ونهبت داره)، وقال في حوادث سنة (٤٤٩ هـ): (وفي صفر هذه السنة كبست دار أبي جعفر الطوسي متكلم الشيعة بالكرخ وأخذ ما وجد من دفاتر وكرسي كان يجلس عليه للكلام...).

فاضطر الشيخ إلى النزوح عن بغداد إلى النجف الأشرف واتخذه مقراً لتدريسه. وقد بحث عن ذلك شيخنا الطهراني في رسالته (حياة الشيخ الطوسي) (انظر: حياة الشيخ الطوسي في مقدمة تفسيره التبيان، المجلد الأول، المطبعة العلمية في النجف عام ١٩٥٧م).

وقد مرّ الشيعة على طول الخط بأدوار عصيبة عانوا فيها ألوان الشدائد والمحن، وأريقت منهم الدماء، واستمر بهم الاضطهاد والإرهاب وإن اختلف شدة وضعفاً حسب مقتضيات الظروف والعوامل.

وإنّ للوهابيين منذ أوائل القرن الثالث عشر نصيباً وافراً من ذلك الإرهاب، فقد أغاروا على شيعة العراق في النجف وكربلاء مرات ثلاث، أقساها في سنة (١٢١٦هـ) حيث هجموا على كربلاء على حين غفلة من أهلها وأعملوا السيف فيهم في الشوارع وداخل البيوت، حتى بلغ القتلى سبعة آلاف من العلماء والأكابر وسائر الناس، وهتكوا الأعراض، ونهبوا كل ما وصلوا إليه، واقتلعوا الشباك الموضوع على قبر سيد الشهداء عليه السلام، ونهبوا جميع ما في المشهد الشريف من ذخائر.

وقد شجب هذا العمل الإجرامي من جميع الفئات، وندد به الشعراء في قصائدهم، منها قصيدة للحاج هاشم الكعبي، وقصيدتان للحاج محمد رضا الأزري، أثبتت مع موجز عن تأريخ الحركة الوهابية وأعمالها في كتاب (شهداء الفضيلة).

قال في صفحة ٢٨٧ ـ ٣٠٤: الوهابية: فئةٌ منسوبة إلى محمد بن عبدالوهاب. ولد ١١٢١ وتوفي ١٢٠٦، كان من أعراب نجد مقيماً في البصرة ... فاخترع مذهباً بناه على انقاض ما أسسه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. ثم استعرض مثالب هذه الحركة وما تتصف به بعيداً عن الأحكام الّتي يريدها لهم.

وصرّح المقريزي بأنّ صلاح الدين الأيوبي حمل كافة الناس على عقيدة الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وشرط ذلك في أوقافه، فانتشرت عقيدته في سائر البلاد، وأجبر الناس عليها بحيث إنّ مَن خالفه يضرب عنقه.

وقال: (فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس البندقداري ولى بمصر والقاهرة أربعة قضاة، وهم شافعي ومالكي وحنفي وحنبلي، فاستمر ذلك من سنة خمس وستين وستمائة حتى لم يبقَ في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعري، وعملت لأهلها المدارس والخوانك والزوايا والربط في سائر ممالك الإسلام، وعودي من تمذهب بغيرها وأنكر عليه، ولم يولَ قاضٍ ولا قبلت شهادة أحد ولا قدم للخطابة والإمامة والتدريس أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب، وأفتى فقهاء هذه الأمصار

⊃

وما يزال الوهابيون على طائفيتهم الممقوتة ضد الشيعة حتى يومنا هذا، حيث رموهم بالبدع والضلال، واجتهدوا في طرح التشكيك في نفوس السذج والأحداث من أبنائهم في المدارس وغيرها، ومنعوا من تأسيس أي مسجد لهم في المدينة المنورة وسائر أنحاء المملكة السعودية، وسعوا حثيثاً لنشر الوهابية بالقسر، وبكل ما أوتوا من سلطة ومال.

ولا غرو في ذلك بعدما رموا جميع المسلمين بالبدع وشنوا عليهم الغارات، حتى أحصي لهم من سنة (١٢٠٥ هـ) إلى سنة (١٢٢٠ هـ) ما ينيف على خمسين غارة، وسموا قتال المسلمين جهاداً. فهجموا على المدينة المنورة وهدموا القباب فيها، ومنها قبة أئمة البقيع عليهم السلام، ونهبوا ذخائر الحجرة النبوية، كما هجموا على مكة المكرمة وهدموا القباب التي منها قبة مولد النبي صلى الله عليه وآله وقبة زمزم وغيرهما، ودخلوا الطائف وقتلوا الناس فيه قتلاً عاماً حتى الأطفال.

وقد تكفلت كتب السير والتأريخ تفصيل تلك الحوادث، وأثبتها المرحوم السيد محسن الأمين في كتابه (كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبدالوهاب) الذي ناقش فيه جميع فتاواه الخارقة لإجماع المسلمين. «منه رحمه الله».

في طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها والعمل على هذا إلى اليوم)(١).

ولذا قال أبو زرعة: سألت أستاذي البلقيني: إنّ السبكي كيف يقلّد وكان مجتهداً؟ ولم أذكر أستاذي استحياءً منه، فسكت. (فقلت: فما عندي أنّ الامتناع من ذلك إلاّ للوظائف التي قدرت للفقهاء على المذاهب الأربعة، وأنّ من خرج عن ذلك واجتهد لم ينله شيء من ذلك، وحرم من ولاية القضاء، وامتنع الناس من استفتائه، ونسب إليه البدعة. فتبسم ووافقني على ذلك)(٢).

فَحَصْر العمل بفتاوى المذاهب الأربعة ـ مضافاً إلى كونه من الأمور الحادثة ـ بدأ تطبيقه بالقسر من قبل السلطات الحاكمة(٣)، ولذا لا يصح الاستدلال بالإجماع على بطلان العمل بفتاوى غيرهم.

وقد أجاد شيخ الأزهر المراغي في مناقشة دعوى هذا الإجماع، وأفاد (أنّ هذا رأي حادث في الأمة الإسلامية لم يقله أحد قبل ابن الصلاح(٤)، وهو رأي خاطئ

(١) الخطط المقريزية ٢: ٣٤٣ ـ ٣٤٤. «منه رحمه الله».

(٢) دائرة المعارف (فريد وجدي) ٣: ٢٢٤ ـ جهد. «منه رحمه الله».

(٣) وقد سبب هذا التعصّب للمذاهب الأربعة إهراق دماء كثير من المسلمين، منهم الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي ﷺ، فقد جاء في سبب شهادته أنه كتب قاضي صيدا إلى السلطان: (إنّه قد وجد ببلاد الشام رجل مبدع خارج عن المذاهب الأربعة، فأرسل السلطان في طلب الشيخ [الشهيد] فقبض عليه ...). الكنى والألقاب ٢: ٣٥٣. «منه رحمه الله». الكنى والألقاب ٢: ٣٨٤، المطبعة الحيدرية ـ النجف ١٩٧٠.

(٤) هو عثمان بن صلاح الدين الشهرزوري الإربلي، من معاريف فقهاء الجمهور، وصاحب علم الحديث والفتاوى المعروفة، جمعها بعض أصحابه في مجلد، توفي في دمشق سنة (٦٦٤ هـ). الكنى والألقاب ١: ٣٣٦.

مبني على خطأ، كان المسلمون مجمعين على جواز تقليد أي عالم من علماء المسلمين... ابن الصلاح هذا فقيه مقلِّد فكيف يؤخذ برأي فقيه مقلِّد ليس واحداً من الأئمة الأربعة، وكيف ينسخ الإجماع برأي واحد لا يصح تقليده، ولا الأخذ بقوله...).

وبسط البحث في إبطال سدّ باب الاجتهاد وصحة تقليد غير المذاهب، فقال في جملة كلامه: (غير أنّ العلماء الذين درسوا مشروع القانون تعرّضوا لهذه المسألة، وحكموا بقفل باب الاجتهاد ووضعوه في صورة المستحيل عادة في هذه الأزمان، ومنذ قرون طويلة مضت، وهو غلط تأباه قواعد الأصول كما سيتضح ـ ننقله عن فقيه إسلامي وأشهر أصولي متكلم، وهو حجة الإسلام الغزالي[1]... ليس الاجتهاد ممكناً عقلاً فقط، بل هو ممكن عادة وطرقه أيسر... وإنّي مع احترامي لرأي القائلين باستحالة الاجتهاد أخالفهم في الرأي وأقول: إنّ علماء المعاهد الدينية في مصر ممن توافرت فيهم شروط الاجتهاد، ويحرم عليهم التقليد)[2].

وهناك جماعة آخرون من أعلام أهل السنة صرحوا بذلك، منهم الشيخ الكبير محمد عبده، وحكي عن مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره الأول المنعقد في الأزهر، فإنّه قد تبنّى الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد المطلق.

وعليه فما يراه الشيعة الإمامية من بقاء باب الاجتهاد منفتحاً مما لا مناص عنه؛ لعدم الدليل المسوغ لغلقها.

---

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد الفقيه الشافعي، بدأ دارساً في طوس ثم قدم نيسابور، كتب في الفقه وعلم الكلام وفي التصوف. أشهر كتبه (إحياء علوم الدين)، والغزّالي نسبة إلى الغزّال، وقيل: دون تشديد إلى قرية من قرى طوس، توفي بقزوين سنة (٥٢٠ هـ). الكنى والألقاب٢: ٤٩٣.

(٢) الاجتهاد في الإسلام: ١٢، ١٨ ـ ١٩، ٢٥ ـ ٢٦. «منه رحمه الله».

وبحثنا في ذلك أولاً عن الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم عليه السلام. وثانياً عنهما في عصر الغيبة.

الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم عليه السلام

أمّا الأول فيظهر صحته بعد النظر في أحاديث أهل البيت عليهم السلام وفهم مداليلها، وهي مجموعة كبيرة ذكرها الشيخ محمد بن الحسن الحر في وسائله عند البحث عن صفات القاضي تحت عدّة من العناوين نذكرها في طوائف.

نظرة في الأحاديث

الأولى: وردت في إرجاع المعصوم عليه السلام شيعته في أمور دينهم إلى فقهاء أصحابه معللاً بأنّهم قد سمعوا الحديث.

فروى عبدالله بن أبي يعفور أنّه قال للإمام الصادق عليه السلام: إنّه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي ما يسألني عنه، فقال عليه السلام: «**ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً**»[(١)].

فيمكن القول بدلالة التعليل في هذه الطائفة على أنّ أولئك الرواة كانوا يجمدون على نصوص الأحاديث بلا أي تصرف فيها ليصدق الاجتهاد، ولذا كانوا يصرّحون أحياناً عند الإجابة عن الحكم بسماعه عن المعصوم عليه السلام.

فروى ابن بكير عن محمد بن مسلم: أنّ امرأة سألته فقالت: لي بنت عروس ضربها الطلق فما زالت تطلق حتى ماتت، والولد يتحرك في بطنها ويذهب

---

(١) الوسائل: ح٢٣، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». انظر: وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٤، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٢٣.

ويجيء، فما أصنع؟ قال: قلت: يا أمة الله، سُئل محمد بن علي الباقر عن مثل ذلك فقال: «**يشقّ بطن الميت ويستخرج الولد**»(١).

كما أنّ السائل لهم لا يسأل أحياناً إلاّ عن ذلك، كما في حديث وهيب بن حفص، قال: كنا مع أبي بصير فأتاه عمرو بن إلياس، فقال له: يا أبا محمد، إنّ أخي بحلب بعث إليّ بمال من الزكاة أقسمه بالكوفة، فقُطع عليه الطريق(٢) فهل عندك فيه رواية؟ فقال: نعم، سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه المسألة ولم أظن أنّ أحداً يسألني عنها أبداً، فقلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك، الرجل يبعث بزكاته من أرض إلى أرض فيُقطع عليه الطريق؟ فقال عليه السلام: «**قد أجزأت عنه، ولو كنت أنا لأعدتها**»(٣).

ولذا اهتم أولئك الرواة بشأن الحديث ونقل ما سمعوه عن المعصوم عليه السلام، فقد حدّث الحسن بن علي الوشاء، فقال مشيراً إلى مسجد الكوفة: (...فإنّي أدركت في هذا المسجد تسعمائة شيخ كل يقول: حدثني جعفر بن محمد)(٤).

لكن هذا كله ونحوه لا يعني جمود فقهاء الرواة على تلك الأحاديث بلا تصرّف واجتهاد في استنباط الحكم منها. والدليل عليه: أنّ الحكم الشرعي الذي ينقله الراوي الفقيه عن المعصوم عليه السلام على صور:

إحداها: أن يستفيده من حديث واحد ينقله عن المعصوم عليه السلام باللفظ أو المعنى بلا احتياج إلى اجتهاد فيه، وهو الغالب، كما في حديثي محمد بن مسلم ووهيب بن حفص المذكورين.

---

(١) الوسائل: ح٨، ب٤٦، الاحتضار. «منه رحمه الله». انظر: وسائل الشيعة ٢: ٤٧١، أبواب الاحتضار، ب٤٦، ح٨.
(٢) أي اعترضه قطّاع الطريق ـ وهم اللصوص ـ فأخذوا منه المال. «منه رحمه الله».
(٣) الكافي ٣: ٥٥٤، كتاب الزكاة. «منه رحمه الله».
(٤) رجال النجاشي ٢٩. «منه رحمه الله».

ثانيتها: أن يستفيده من قاعدة كلية ألقاها المعصوم عليه السلام، وأوكل أمر تطبيقها وتشخيص مواردها والتفريع عليها إلى أصحابه.

فروى موسى بن بكر، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يغمى عليه يوماً أو يومين أو الثلاثة أو الأربعة أو أكثر من ذلك، كم يقضي من صلاته؟ قال عليه السلام: «**ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء؟ كلّما غلب الله عليه من أمر فالله أعذر لعبده**». وقال عليه السلام: «**هذا من الأبواب التي يفتح كلّ باب منها ألف باب**»(١).

ونظيره أحاديث أخرى.

فتطبيق هذه القاعدة على بعض هذه الموارد غير المنصوصة واستنباط الحكم منها لا يخرج عن الاجتهاد، ولذا بحث الفقهاء عن معذورية استعمال الجاهل القاصر للمفطر في نهار الصوم عملاً بهذه القاعدة، فالعامي الصائم إذا استعمل المفطر جاهلاً بمفطريته جهل قصور لا يمكنه أن يبت بصحة صيامه عملاً بهذه القاعدة أو يبت في عدم صحته؛ لعدم جريانها، وإنّما وظيفته الرجوع إلى الفقيه في شأن الجريان وعدمه.

وروى عبدالأعلى، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: «**يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(٢)، امسح عليه**»(٣).

---

(١) الوسائل: ح٨ ـ ٩، ب٣، قضاء الصلوات. «منه رحمه الله». وسائل الشيعة ٨ : ٢٦٠، أبواب قضاء الصلوات، ب٣، ح ٨ـ٩.

(٢) الحج: ٧٨. «منه رحمه الله».

(٣) الوسائل: ح٥، ب٣٩، الوضوء. «منه رحمه الله». وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، أبواب الوضوء، ب٣٩، ح٥.

ويدلّ هذا بوضوح على جواز الرجوع إلى القواعد العامة المذكورة في الكتاب الكريم واستنباط الحكم منها.

وروى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في الشك في أفعال الصلاة: «**إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء**»[1].

وقد اختلف الفقهاء في تحقيق الفعل المغاير الذي يزول به أثر الشك، وهل أنّه صادق على الفعل المندوب كالقنوت، وعلى مقدمة الفعل الواجب كالنهوض إلى القيام عند الشك في السجود كي لا يعتني المصلي بشكّه، أو غير صادق على ذلك كي يعتني به ويتدارك ما شكَّ في فعله؟ فحُكْمُ الفقيه بلزوم التدارك أو عدمه استناداً إلى هذه القاعدة لا يخرج عن نطاق الاجتهاد والفتوى، ولذا لا يسوغ للعامي الإتيان بالجزء المشكوك أو تركه في أمثال المورد بلا مراجعة الفقيه والعمل بفتواه.

ومثله تحقيق معنى المضي في حديث محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**كلما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو**»[2].

وهل أنّه يتوقّف على تجاوز محل الفعل أم يكفي الفراغ منه؟

فكان الفقهاء من رواة حديث أهل البيت عليهم السلام يفتون بالصحة والبطلان، والإجزاء والإعادة، والطهارة والنجاسة، وغيرها من الأحكام التكليفية والوضعية استناداً إلى قواعد كلية صدرت عن المعصوم عليه السلام. ولذا لما سأل ابن أبي ليلى محمد بن مسلم، فقال له:

---

(١) الوسائل: ح١، ب٢٢، الخلل في الصلاة. «منه رحمه الله». وسائل الشيعة ٨ : ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١.

(٢) الوسائل: ح٣، ب٢٣، الخلل في الصلاة. «منه رحمه الله». وسائل الشيعة ٨ : ٢٣٧ ـ ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ب ٢٣، ح٣.

أي شـيء تـروون عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة لا يكون على ركَبها شعر؟ أيكون ذلك عيباً؟ أجابه: أمّا هذا نصاً فلا أعرفه، ولكن حدثني أبو جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائـه عـن النبـي صلى الله عليه وآله أنّـه قـال: «**كل ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب**». فقال له ابن أبي ليلى: حسبك. ثم رجع إلى القوم فقضى لهم بالعيب[1].

وقـد رخّص المعصومون عليهم السلام فقهاء أصحابهم في ذلك، فروى هشام بن سـالم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا**» [2].

وروى أحمـد بـن محمـد بن أبي نصر عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «**علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع**»[3].

فوظـيفة المعصـومين عليهم السلام بيان الأصول والقواعد العامة، ووظيفة فقهاء الرواة تفريع الأحكام عليها واستنباطها منها.

نعم، إنّ استفادة الحكم من القواعد العامة في بعض الموارد لا يخرج عن حدّ تشـخيص المصـداق للفـظ المطلق، لكنّه يكفينا الموارد الأخرى التي يكون استناد الفقيه فيها إلى تلك القواعد من الاستنباط لا محالة.

ثالثـتها: أن يسـتفيده مـن حديثـين أو أكثـر اخـتلفت النسـبة بيـنهما بالعموم

---

(١) الكافي ٥: ٢١٦/ ١٢، كتاب المعيشة، باب من يشتري الرقيق. «منه رحمه الله».

(٢) الوسائل: ح٥١، ب٦، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ٦١ ـ ٦٢، أبواب صفات القاضي، ب ٦ ، ح ٥١.

(٣) الوسـائل: ح٥٢ ب٦، صـفات القاضـي. «مـنه رحمـه الله». الوسـائل ٢٧: ٦٢، أبـواب صـفات القاضي، ب ٦، ح ٥٢.

والخصـوص، أو الإطـلاق والتقييد، فيجمع بينهما بتخصيص العام وتقييد المطلق، وقد يعمل بالمطلق؛ لعدم صلاحية المقيِّد لتقييده لأمر ما، وقد أشرنا إلى عدة موارد منه عند البحث عن الأحاديث المطلقة والمقيدة. وبعد ذلك يخبر عن الحكم، وهو مصداق لاستنباطه والفتوى به استناداً إلى الدليل، كما يفعله الفقهاء في عصر الغيبة. والعامي ليس له قابلية القيام بذلك.

رابعتها: أن تتعارض الأخبار وتتنافى في الحكم المسؤول عنه، فإن كان بعضها أظهـر دلالـة اقتصـر الـراوي الفقـيه علـى العمل به، وإلاّ اضطر إلى إجراء أحكام الـتعارض وقـواعده مـن التـرجيح بينها إن ثبت المرجِّح، وعرضها على كتاب الله تعالـى ثـم الأخـذ بمـا وافقه وهَجْر ما خالفه، فإن لم يتم ذلك عرضها على فتاوى العامـة وأخذ بما خالفهم، من حيث كشفه عن صدور الموافق تقية لا لبيان الحكم الواقعـي، وعـند فَقْـد المـرجح يتخيّـر إن تـم عنده دليل التخيير. كل ذلك بإرشاد المعصومين عليهم السلام وبيانهم لوظيفة الفقيه عند تعارض الأخبار. وهذه العملية هي التي قام بها الفقهاء في عصر الغيبة.

وقـد روى الشـيخ الطوسـي بإسـناده عن جعفر بن سماعة أنّه سئل عن امرأة طلقـت علـى غيـر السـنة، فأجـاب بجـواز التزويج بها بعد انقضاء عدّتها، فقال له السـائل: إنّ علـي بـن حنظلة روى المنع عن ذلك. فأجابه بأنّ علي بن أبي حمزة روى عن أبي الحسن عليه السلام جواز ذلك، وروايته أوسع على الناس[1].

---

(١) الوسائل: ح٦، ب٣٠ ـ مقدمات الطلاق. «منه رحمه الله». انظر: الوسائل ٢٧: ٧٣، أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، ب٣٠، ح٦. (عن جعفر بن سماعة أنّه سُئل عن امرأة طُلقت على غير السنة، ألي أن أتزوجها؟ فقال: نعم، فقلت له: ألَسْتَ تعلم أنّ علي بن حنظلة روى: إياكم والمطلقات ثلاثاً على غير السنة، فإنّهن ذوات أزواج؟ فقال: يا بنيّ، رواية علي بن أبي حمزة أوسع على الناس...).

ولذا أفاد أستاذنا المحقق الخوئي: أنّ التفقه والاجتهاد في عصر المعصوم عليه السلام وعصرنا ليسا على نهج واحد، وإنما يختلفان سهولة وصعوبة، حيث يتوقف الاجتهاد في عصرنا على ضبط مقدمات عديدة وصرف زمن طويل، بينما كان الاجتهاد في عصر المعصوم عليه السلام سهلاً جداً، فإنّ أولئك الرواة كانوا عارفين بمعاني الألفاظ ومن أهل اللسان العربي، فلا يحتاجون إلى ضبط المعاني اللغوية وأصولها، وإذا أشكل عليهم لفظ سألوا الإمام عليه السلام عن معناه، كما أنّ حجية الظواهر وحجية خبر الواحد اللتين هما أساس الاجتهاد واستنباط الأحكام ثابتتان لديهم، فلم يبقَ غير مسألة تعارض الأخبار وكيفية الجمع بينها، فيجتهدون فيها بإعمال قواعد التعارض التي سنّها لهم أهل البيت عليهم السلام(١).

وأفاد هذا المعنى الشيخ كاشف الغطاء في ضمن كلام له حيث قال: (... اتضح لديك أنّ باب الاجتهاد كان مفتوحاً في زمن النبوّة وبين أصحابه فضلاً عن غيرهم، وفضلاً عن سائر الأزمنة التي بعده. نعم، غايته أنّ الاجتهاد يومئذ كان خفيف المؤونة جداً؛ لقرب العهد، وتوفر القرائن، وإمكان السؤال المفيد للعلم القاطع، ثم كلّما بعُد العهد من زمن الرسالة وتكثرت الآراء واختلطت الأعارب بالأعاجم... أخذ الاجتهاد ومعرفة الحكم الشرعي يصعب، ويحتاج إلى مزيد مؤونة واستفراغ وسع...)(٢).

وظهر بوضوح أنّ تعليل الرجوع إلى فقهاء أصحاب المعصومين عليهم السلام وسؤالهم عن أحكام الشرع بأنّهم قد سمعوا الحديث لا ينافي استنباطهم للأحكام من أدلتها وقواعدها الثابتة في الشريعة، ولذا أرشد الإمام الصادق عليه السلام في رواية عبدالأعلى

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٦٦.

(٢) أصل الشيعة وأصولها: ١١٤ ـ ١١٥. «منه رحمه الله».

السابقة إلى استفادة جواز المسح على الحائل في الوضوء من آية نفي الحرج في الدين وقال عليه السلام: «**يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله**»[(١)].

وبما أنّ أكثر الأحكام لا تستنبط إلاّ من الأحاديث، فالجاهل بها عاجز عن الاستنباط لا محالة. وهذا هو المنشأ لذلك التعليل.

الثانية: وردت في ترخيص المعصومين عليهم السلام شيعتهم في أخذ معالم دينهم من فقهاء أصحابهم، وهي خالية من التعليل المذكور في الطائفة الأولى، فتدل بإطلاقها على حجية قول أولئك الفقهاء في شأن أحكام الشرع، سواء نقلوها عن المعصوم عليه السلام نصّاً أم استنبطوها من الكتاب والسنة.

روى شعيب العقرقوفي قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟ قال عليه السلام: «**عليك بالأسدي**». يعني أبا بصير[(٢)].

وروى عبدالعزيز بن المهتدي، والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الإمام الرضا عليه السلام، قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال عليه السلام: «**نعم**»[(٣)].

وروى علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال عليه السلام: «**من زكريا بن آدم**

---

(١) الوسائل ١: ٤٦٤، أبواب الوضوء، ب ٣٩، ح٥.

(٢) الوسائل: ح١٥، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٤٢، أبواب صفات القاضي ، ب ١١، ح١٥.

(٣) الوسائل: ح٣٣، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٤٧، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٣٣.

القمي، المأمون على الدين والدنيا». قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسألته عمّا احتجت إليه[(١)].

وروى أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أُعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقولَ من أقبل؟ فقال عليه السلام: **«العمري ثقتي، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون»**[(٢)].

وقول المعصوم عليه السلام: **«ما أدى إليك عنّي... ما قال لك عنّي»** لا يمنع من الإطلاق، حيث يصح التعبير بذلك في جميع الصور السابقة التي ينقل الراوي فيها الحكم.

وروى أحمد بن حاتم بن ماهويه وأخوه: أنّهما كتبا إلى الإمام الهادي عليه السلام وسألاه عمّن يأخذان معالم دينهما؟ (فكتب عليه السلام إليهما: **«فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبّنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء الله تعالى»**[(٣)].

والمراد بأمرهم عليهم السلام هو علمهم ومعارفهم، فيكون للحديث ظهور في الرجوع إلى ذلك الرجل في الفتوى. ونظيره أخذ كل ما يحتاج إليه من معالم الدين، وإن أمكن تعميم الرجوع إليه في الرواية ونقل الحديث أيضاً.

الثالثة: وردت في ترخيص المعصومين عليهم السلام فقهاء أصحابهم في الإفتاء بين الناس، ويلزم منه جواز العمل بفتاواهم، وإلاّ كان لغواً. فروى الشيخ النجاشي أنّ

---

(١) الوسائل: ح٢٧، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٤٦، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٢٧.

(٢) الوسائل: ح٤، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٣٨، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤.

(٣) الوسائل: ح٤٥، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٥١، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٥.

الإمام الباقر عليه السلام قال لأبان بن تغلب: «**اجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإنّي أحب أن يرى في شيعتي مثلك**»[١].

وروى معاذ بن مسلم أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال له: «**بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟**». قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج... فقال عليه السلام لي: «**اصنع كذا، فإنّي كذا أصنع**»[٢].

وهي كالطائفة الثانية من حيث إطلاق الأمر بالإفتاء، فإنّ مقتضاها حجية قول المفتي، سواء نقل الحكم عن المعصوم عليه السلام نصاً أم استنبطه من الكتاب والسنة، فإنّ الإفتاء لغة بيان الحكم والإخبار عنه على ما سبق.

الرابعة: وردت في النهي عن الفتوى بغير علم، فتدل بمفهومها على جواز الإفتاء استناداً إلى ما علم حجيته في الشريعة، ويلزمه جواز العمل بتلك الفتوى.

وهذه الطائفة من الأحاديث كثيرة وجدت منها في (الوسائل) ثمانية[٣]، منها

---

(١) رجال النجاشي: ٧.

(٢) الوسائل: ح٣٦، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٤٨ ـ ١٤٩، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٣٦.

(٣) انظر: الوسائل: ح١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٢٩ ـ ٣١ ـ ٣٢ ـ ٣٣ ب٤، وح١٢ ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». انظر هذه الأحاديث من وسائل الشيعة ٢٧، أبواب صفات القاضي، الباب ٤ و١١، والذي ذكره المصنف هو ح١ ص٢٠ وأما ح٢ ص٢١: «**أنهاك عن خصلتين... وتفتي الناس بما لا تعلم**»، وح٣ ص٢١ «**إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم**»، وح٢٩ ص٢٩: «**... وإياك عن خصلتين... أن تدين بشيء من رأيك، أو تفتي الناس بغير علم**»، وح٣١ ص٢٩: «**من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض وملائكة السماء**»، وح٣٢ ص٢٩: «**... من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض**»، وح٣٣ ص٣٠: «**من أفتى الناس بغير علم فليتبوأ مقعده من النار**»، وح١٢ ص١٤١ ـ ١٤٢: «**... إنّما ذاك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا**».

حديث أبي عبيدة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه**».

الخامسة: وردت في وجوب الترافع في الخصومات إلى فقهاء الشيعة، ونفوذ قضائهم، وأنّهم حكام مجعولون من قبل المعصوم عليه السلام. ولا شك في أنّ القضاء وفصل الخصومة فرع الفتوى فلا يقضي الفقيه في الواقعة المعروضة عليه إلاّ بعد معرفة حكمها في الشريعة، فلا يباح للعاجز عن ذلك التصدي للقضاء، ولا ينفذ حكمه لو قضى. وعليه تدل هذه الطائفة بإطلاقها على مشروعية استنباط الفقيه للحكم من أدلته.

فروى عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في الرجلين المتخاصمين: «**ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً**»(١).

فالنظر في الحلال والحرام وعرفان الأحكام يصدق على جميع الصور الأربع السابقة في الطائفة الأولى، بل صدقه في صورة استنباط الحكم من الأدلة أظهر.

ومثله حديث سالم بن مكرم الجمال عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**...انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه**»(٢).

السادسة: صرّحت بوجود استنباط الحكم الشرعي من الأحاديث في عصرهم عليهم السلام وإقرار الإمام الصادق عليه السلام له. فروى سليمان بن خالد عنه عليه السلام أنّه قال في زرارة،

---

(١) الوسائل: ح١، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٣٦ ـ ١٣٧، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ١.

(٢) الوسائل: ح٥، ب١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٣ ـ ١٤، أبواب صفات القاضي، ب ١، ح ٥.

ولـيث المرادي، وبريد بن معاوية، ومحمد بن مسلم: إنّهم أحيوا ذكرنا، وأحاديث أبـي، «**ولـولا هـؤلاء مـا كان أحد يستنبط هذا، هؤلاء حفّاظ الدين، وأمناء أبي على حلال الله وحرامه...**»[1].

فاسـتنباط أحكـام الدين ومعرفة حلاله وحرامه إنّما كان بجهود أولئك الأكابر من فقهاء الرواة الذين نقلوا لنا الأحاديث بوعي وتدبّر، وسألوا المعصومين عن كثير من فروع الفقه.

والاسـتنباط لغـة: الاسـتخراج، ونصّ عليه صاحب (الصحاح)[2] وغيره. وقال الشيخ الطوسي: (يقال لكل ما استخرج حتى تقع عليه رؤية العين أو معرفة القلب: قد استنبط)[3].

وعلـيه فاستنباط الحكم استخراجه من أدلته بالاجتهاد، كما نص عليه صاحب (المصـباح)[4] فقال: (واستنبطت الحكم استخرجته بالاجتهاد... وأصله من استنبط الحافر الماء وأنبطه أنباطاً إذا استخرجه بعمله).

فيدل هذا الحديث[5] على مشروعية استنباط الحكم الشرعي بالاجتهاد من دليله.

السـابعة: صـرّحت بجـواز تقلـيد الفقـيه الموصـوف بالأوصاف الآتية، فروى

---

(١) الوسـائل: ح٢١، ب١١، صـفات القاضـي. «مـنه رحمـه الله». وسـائل الشـيعة ٢٧: ١٤٤، أبـواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٢١.

(٢) الصحاح ٣: ١١٦٢ ـ نَبَطَ.

(٣) التبـيان ٢: ٢٧٣. «مـنه رحمـه الله». قـال الشـيخ: (والاسـتنباط، والاسـتخراج، والاسـتدلال، والاستعلام، نظائر...).

(٤) المصباح المنير ٢: ١٥١ ـ نَبَطَ.

(٥) يعني بالحديث رواية سليمان بن خالد السابقة.

الطبرسي عن الإمام العسكري عليه السلام أنّه قال: «... **فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة، لا كلهم...**»(١).

والتقليد لغة: جعل الغير ذا قلادة.

قال صاحب (الصحاح)(٢): (القِلاَدَةُ: التي في العنق، وقَلَّدتُ المرأة فتقلَّدتْ هي، ومنه التقليد في الدين، وتقليد الولاة الأعمال. وتقليد البَدَنة أن يُعلّق في عنقها شيء ليُعلمَ أنّها هَدْيٌ...).

ومثله جاء في (المصباح)(٣) وقال: (وتقليد العامل: توليته، كأنّه جعل قلادة في عنقه).

وعليه فتقليد العامي للفقيه بمعنى جعل أعماله طوقاً وقلادة في عنقه، أي تحميله تبعة العمل بفتواه، ولذا ورد في عدة من الأحاديث ـ التي سبق الإشارة إليها ـ أنّ من أفتى بغير علم لحقه وزر من عَمِلَ بفتياه.

وهذا الحديث في غاية الصراحة والدلالة على مشروعية تقليد العوام لفقهاء الإمامية الصلحاء، وحمل التقليد فيه على قبول الرواية لا الحكم المستنبط من أدلته في الشريعة ـ كما تبرّع به بعض الأخباريين ـ موهون جداً؛ لمنافاته لظاهر اللفظ، ولأخذ الفقاهة والتشيع والعدالة فيه شرطاً في مشروعية التقليد، مع أنّ هذه الأوصاف غير دخيلة في قبول حديث الراوي، وإنّما يكفي وثاقته وتَحَرّزه عن

---

(١) الوسائل: ح٢٠، ب١٠، صفات القاضي، «منه رحمه الله». الوسائل: ٢٧: ١٣١، أبواب صفات القاضي، ب ١٠، ح ٢٠.

(٢) الصحاح ١: ٥٢٤ ـ قلّد.

(٣) المصباح المنير ٢: ١٠١ ـ قلّد.

الكـذب، فلا يبقى وجه لحصر القبول بالفقهاء العدول من الشيعة وإسقاط أحاديث باقي الرواة وإن كانوا ثقات وعدولاً، وهم الأكثر.

نعـم ورد فـي حـديث أحمـد بـن محمد بن أبي نصر قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلـت فـداك، إنّ بعـض أصـحابنا يقولون: نسمع الأمر يحكى عنك وعن آبائك فنقـيس عليه ونعمل به، فقال عليه السلام: «**سبحان الله! لا والله ما هذا من دين جعفر** عليه السلام، **هـؤلاء قـوم لا حاجـة بهـم إلينا، قد خرجوا من طاعتنا، وصاروا في موضعنا، فأين التقليد الذي كانوا يقلّدون جعفراً وأبا جعفر** عليهما السلام**...**»(١).

لكنه لا ينافي الحديث السابق؛ لأنّ العامي الجاهل بالحكم إن استفتى المعصوم عليه السلام عنه وعمل بقوله كان مقلداً له، وإن استفتى غيره من الفقهاء الذين يحق لهم الفتوى وعمل بفتواه ـ لعجزه عن الوصول إلى رأي المعصوم عليه السلام بنفسه ـ كان مقلداً لذلك الفقـيه، حـيث يصـدق في كلا الصورتين أنّ السائل المستفتي قد جعل عمله طوقاً وقلادة في عنق المسؤول، سواء في ذلك الإمام عليه السلام وغيره من المفتين.

وقـد أنكر الإمام الرضا عليه السلام في هذا الحديث على أولئك الذين يدعون العمل بأقـوال أهل البيت عليهم السلام وهم يعملون بالقياس الذي نهوا عنه، وإنّما خصّ الإمامين الصـادقين عليهما السلام بالتقلـيد ـ مع أنّه والأئمة من آبائهم كلهم لا يعملون بالقياس ـ من أجل شيوع العمل به في عصريهما من قبل فقهاء العامة، فاضطرا إلى المجاهرة في شـجبه والنهـي عـنه، حتـى كثـرت مناظـرات الإمـام الصادق عليه السلام مع أهل الرأي والقـياس، ولـذا خصّـه الإمـام الرضا عليه السلام بقوله: «**ما هذا من دين جعفر** عليه السلام... **قال**

(١) الوسائل: ح٤١، ب٦، صفات القاضي، «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ٥٨ ـ ٥٩، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٤١.

جعفر عليه السلام: **لا تحملوا على القياس...**»[١]. أي لست بمسؤول عنه فلا تنسبوه إليّ.

وهـذا نظيـر نسـبة مـذهب أهـل البيت عليهم السلام إلى الإمام الصادق عليه السلام لما شاع اخـتلاف الفقهـاء في عصره وأخذ العامة بفتاوى فقهائهم وأخذ الشيعة بقوله عليه السلام، ولذا نُسِبُوا إليه فقيل لهم: الجعفرية.

وصرّح في بعض الأحاديث بوجود هذه النسبة في عصره عليه السلام، فقد روى زيد الشـحام: أنّ الإمـام الصادق عليه السلام بعدما أمر شيعته بمواصلة العامة وغيادة مرضاهم وشـهود جنائـزهم، قال: «**فإنّكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفراً، مـا كـان أحسـن ما يؤدب أصحابه. وإذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، فعل الله بجعفر، ما كان أسوأ ما يؤدب أصحابه**»[٢].

وروى أيضـاً أنّ الإمـام الصـادق عليه السلام قـال: «**...فـإنّ الرجل منكم إذا ورع في ديـنه... قـيل: هـذا جعفري، فيسرني ذلك ويدخل عليّ منه السرور، وقيل: هذا أدب جعفر. وإذا كان على غير ذلك دخل عليّ بلاؤه وعاره، وقيل: هذا أدب جعفر...**»[٣].

وعلـيه فتقلـيد الإمامين الصادقين عليهما السلام في نهيهما عن العمل بالقياس لا يمنع مـن تقلـيد غيـرهما من المعصومين عليهم السلام في حكم آخر، بل وتقليد بعض الفقهاء العدول في حكم ثالث عندما يتعذر الوصول إلى المعصوم عليه السلام.

والخلاصة: أنّ هذا الحديث لا ينافي مشروعية التقليد المبحوث عنه.

---

(١) الوسائل: ٢٧: ٥٨ ـ ٥٩، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٤١.

(٢) الوسـائل: ح١، ب٧٥، صـلاة الجماعـة، «مـنه رحمـه الله». الوسـائل ٨: ٤٣٠، أبـواب صـلاة الجماعة، ب ٥٧، ح ١.

(٣) الوسائل: ح٢، ب١، أحكام العشرة، كتاب الحج. «منه رحمه الله». الوسـائل ١٢: ٦، أبواب أحكام العشرة، ب ١ ، ح ٢.

ومثله حديث محمد بن عبيدة عن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال: «**يا محمد، أنتم أشدّ تقليداً أم المرجئة**[(١)]**؟**». قال: قلت: قلّدنا وقلّدوا... فقال أبو الحسن عليه السلام : «**إنّ المرجئة نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلدوه، وأنّكم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته ثم لم تقلدوه، فهم أشدّ منكم تقليداً**»[(٢)].

أي أنّ المرجئة تابعت ذلك الرجل وعملت بآرائه وفتاواه، وهو معنى التقليد، رغم أنّها لم تفرض طاعته ـ أي لا تراها واجبة ـ إذا كان الفعل مبنياً للمعلوم، كما يقتضيه المقابلة لفرضتم ـ أو لم تُفرض طاعته في الشريعة ـ إذا كان الفعل مبنياً للمجهول ـ وأنتم لم تقلدوا إمامكم الذي ترون طاعته، أي لم تتابعوه، ولم تعملوا بجميع آرائه، فهم أشد منكم إطاعة لإمامهم والتزاماً بأقواله، فيكون الإمام عليه السلام بصدد توبيخ المعنيين من أصحابه على عدم التزامهم بطاعته، وتحذيرهم من طريقة المرجئة الذين نَصّبوا رجلاً قبال المعصوم عليه السلام يأخذون بقوله، ويرجعون إليه في أمور دينهم، ونبذوا قول المعصوم عليه السلام الذي هو بمرأى منهم ومسمع، فهو نظير

(١) [المرجئة] بالتخفيف مع الهمزة كما رسمناه، وبالتشديد مع الياء فتقول: مرجيّة. نص عليه صاحب (الصحاح): [قال الجوهري في الصحاح ١: ٥٢ ـ رجأ: (ومنه سميت المرجئة مثال المرجعة. يقال: رجلٌ مرجئ)]، وقال الطريحي في مجمعه: (وقد اختلف في المرجئة، فقيل: هم فرقة من فرق الإسلام يعتقدون أنّه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، سموا مرجئة لاعتقادهم أنّ الله تعالى أرجأ تعذيبهم عن المعاصي أي أخره عنهم. وعن ابن قتيبة أنّه قال: هم الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل؛ لأنّهم يقدمون القول، ويؤخرون العمل...). «منه رحمه الله» راجع: مجمع البحرين ١: ١٧٧ ـ رجأ.

(٢) الوسائل: ح٢، ب١٠، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٢٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٠، ح ٢.

التوبيخ الصادر من أمير المؤمنين عليه السلام لأصحابه على تخاذلهم عن نصرته مع اعترافهم بأنّه الإمام العادل، وتفاني أهل الشام في نصرة معاوية[١].

وهذا أجنبي عن رجوع الجاهل بقول المعصوم عليه السلام إلى الفقيه العالم به ليوصله إليه بالطرق التي ثبتت حجتها لديه، وهو معنى التقليد المبحوث عنه.

وعلق الشيخ الطريحي في مجمعه على هذا الحديث بقوله: (وفي الحديث خطاباً للشيعة: «**أنتم أشدّ تقليداً أم المرجئة؟**». قيل: أراد بهم ما عدا الشيعة من العامة، اختاروا من عند أنفسهم رجلاً بعد رسول الله وجعلوه رئيساً، ولم يقولوا بعصمته عن الخطأ، وأوجبوا طاعته في كل ما يقول، ومع ذلك قلدوه في كل ما قال. وأنتم نصبتم رجلاً ـ يعني علياً عليه السلام ـ واعتقدتم عصمته عن الخطأ ومع ذلك خالفتموه في كثير من الأمور. وسماهم مرجئة؛ لأنهم زعموا أنّ الله تعالى أخر نصب الإمام؛ ليكون نصبه باختيار الأمة بعد النبي صلى الله عليه وآله)[٢].

وما ذكرناه في معنى التقليد ورد في حديث عبدالرحمن بن الحجاج، قال: كان أبو عبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الإعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة، ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت

(١) جاء في بعض خطب أمير المؤمنين عليه السلام: «**وأنّي والله لا أظن أنّ هؤلاء القوم سيدالون منكم باجتماعهم على باطلهم وتفرقكم في حقكم، وبمعصيتكم إمامكم في الحق وطاعتهم إمامهم في الباطل، وبأدائهم الأمانة إلى صاحبهم وخيانتكم...**». نهج البلاغة ١: ٦٠. «منه رحمه الله». نهج البلاغة: (شرح محمد عبده) ١: ٦٥.

(٢) مجمع البحرين ١: ١٧٧ ـ ١٧٨ ـ رجأ.

ربيعة. فقال أبو عبدالله عليه السلام: «**هو في عنقه، قال: أو لم يقل: وكل مفتٍ ضامن**»[١].

وقد أخذ المحدث الإستراآبادي هذا الحديث والأحاديث الواردة في أنّ مَن أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه دليلاً على بطلان ما سماه بالاستنباطات الظنية[٢].

لكن الشيخ يوسف البحراني أورد عليه بقوله: (وأما ما ذكره من الأخبار الدالة على أنّ المفتي ضامن ويلحقه وزر من عمل بفتياه، فالظاهر حمله على من تجاوز الأوامر الشرعية، وتعدى الحدود المقررة المرعية، أما بعدم إعطاء الوسع حقّه من التتبع في ما ينضاف إلى ذلك الدليل من مقيد أو مخصص أو ناسخ أو نحو ذلك مما يدخل في هذا القبيل، أو يأخذ الأحكام بطريق الرأي والقياس المنهي عنه في الأخبار، أو البناء على بعض القواعد الأصولية والضوابط الخارجة عن أدلة الكتاب والسنة. [أما][٣] بعد بذل الجهد في الفحص والتتبع لما يتعلّق بها وأدّاه فهمه إلى شيء منها كيف يكون مؤاخذاً لو فرض قصور فهمه ونقصان ذهنه عن معرفة الحكم الواقعي...)[٤].

فتلك الأخبار التي استدل بها المحدث لا تصلح دليلاً لبطلان الاجتهاد والتقليد، بل تكون دليلاً لصحتهما إذا استند المجتهد في فتياه إلى الأدلة التي ثبتت حجيتها في الشريعة، وسبق دلالة مفهوم الطائفة الرابعة من الأحاديث على صحة

---

(١) الوسائل: ح٢، ب٧ ـ آداب القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل٢٧: ٢٢٠، أبواب آداب القاضي، ب٧، ح٢.

(٢) الفوائد المدنية: ١٥٨. «منه رحمه الله». قال الإستراآبادي في فوائده: (وثانيهما: أن يكون سببه غير ذلك من الاستنباطات الظنية. ومن المعلوم أنّه لم يرد إذن من الله تعالى في ذلك، بل تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار بأنّ المفتي المخطئ ضامن ويلحقه وزر من عمل بفتياه...).

(٣) سقط هذا اللفظ من المصدر. «منه رحمه الله».

(٤) الدرر النجفية: ٩٢. «منه رحمه الله». لاحظ: الدرر النجفية (الشيخ يوسف البحراني): ٩١، سطر ٢٧، الطبعة الحجرية.

ذلك، ولا يضر اختلاف الفقهاء في حجية بعض مدارك الأحكام وقواعدها، فإنّ كل فقيه يلزمه الاستناد في الفتوى إلى ما ثبت حجيته لديه. فالقواعد الأصولية التي ثبتت حجيتها بدليل معتبر في الشريعة لا يكون البناء عليها عند استنباط الأحكام من التجاوز عن الأوامر الشرعية.

وسيأتي تعليقنا على الإجماع والعقل اللذين استند فقهاء الإمامية إليهما في نطاق ضيّق عندما قام الدليل على حجيتهما فيه.

الثامنة: وردت في اشتراط صحة الأعمال وقبولها بمعرفة الإمام المعصوم عليه السلام وولايته والرجوع إليه في شؤون الشريعة وأحكامها.

فروى زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام في حديث في الإمامة وأحوال الإمام، قال عليه السلام: **«أمّا لو أنّ رجلاً صام نهاره، وقام ليله، وتصدق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، وتكون جميع أعماله بدلالته إليه؛ ما كان له على الله ثواب، ولا كان من أهل الإيمان»**(١).

وهذا تعريض من الإمام عليه السلام بغير الإمامية من الأمة الإسلامية، فإنّهم بالنسبة للأئمة من أهل البيت عليهم السلام على صنفين:

أحدهما: لم يوالهم، بل عاداهم كالخوارج وأتباعهم من النواصب.

ثانيهما: أحبهم وأقر بفضلهم فحسب، متخيلاً كفاية ذلك في صدق التمسك بهم المأمور به في الشريعة، فلم يقر بإمامتهم، ولم يرجع إليهم في أحكام دينه، وإنّما بايع خلفاء عصره من الأمويين والعباسيين، واعتمد بعض فقهاء المسلمين، فاتخذهم مذاهب يعمل بفتاواهم ويقتفي أثرهم.

---

(١) الوسائل: ح١٣ ب٦، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ٤٢، أبواب صفات القاضي، ب٦، ح١٣.

فالحديث ناظر إلى هذين الصنفين من المسلمين.

أمّا الشيعة الإمامية فإنّهم قد عرفوا ولي الله فوالوه، وامتثلوا جميع أوامره ونواهيه الواصلة إليهم، ولا يوجد في العالم كله قوم رجعوا إلى أهل البيت عليهم السلام في الأصول والفروع إلاّ هم. وعليه فهذه الطائفة لا تنظر إليهم البتة، فهم خارجون عنها تخصصاً.

ويؤكد ذلك عدة من الأحاديث:

منها: حديث محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**كل مَن دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول، وهو ضال مُتَحيّر، والله شانئ لأعماله... واعلم يا محمد، إنّ أئمة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا وأضلوا...**»[1].

ومنها: حديث ابن أبي يعفور عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**لا دين لمن دان الله بولاية إمام جائر ليس من الله، ولا عتب على من دان بولاية إمام عادل من الله...**» [2].

وقد عقد الشيخ محمد بن الحسن الحر في وسائله باباً خاصاً[3] أثبت فيه مجموعة من الأحاديث الدالة على اعتبار ولاية أهل البيت عليهم السلام في صحة العبادة، منها حديث محمد بن مسلم السابق.

على أنّ رجوع العامي إلى الفقيه العادل من الإمامية، وعمله بفتواه التي استند فيها إلى الحجج القائمة لديه في الشريعة إنّما كان بدلالة المعصومين عليهم السلام وسماع منهم، حيث أمروا فقهاء أصحابهم بالفتوى بين الناس، وأمروا شيعتهم بالرجوع إليهم

(١) الكافي (الكليني) ١: ٣٧٤/ ٢. «منه رحمه الله».

(٢) الكافي (الكليني) ١: ٣٧٥/ ٣. «منه رحمه الله».

(٣) انظر: الوسائل ب٢٩، مقدمة العبادات. «منه رحمه الله». راجع: الوسائل ١: ١١٨، أبواب مقدمة العبادات، ب٢٩ (بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة عليهم السلام واعتقاد إمامتهم).

وتقليدهم، وأخذ معالم الدين منهم كما سبق في عدة من الأحاديث. وعليه فالإمامية وفقهاؤهم خارجون عن هذه الطائفة تخصيصاً إن سلّمنا ثبوت الإطلاق لها في نفسها.

ومنه يعلم حال ما رواه أبو حمزة الثمالي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: **«إياك أن تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه في كل ما قال»**(١).

يعني تأخذ بقول ذلك الرجل وتترك قول الحجة عليه السلام، فإنّ لفظ (دون) يستعمل في عدة معانٍ، والمناسب منها للحديث اثنان:

أحدهما بمعنى الأقرب، فيكون ظرفاً. قال صاحب (المصباح) (وهذا دون ذلك على الظرف: أي أقرب منه)(٢). ومثله كلام صاحب (الصحاح)(٣). فيكون معنى الحديث: لا تنصب رجلاً يكون أقرب إليك من الحجة فيحول بينك وبينه، لأنّ الحائل يكون أقرب إلى أحد الطرفين من الطرف الآخر، ولذا جاء في (أقرب الموارد): (حال القوم دون فلان: أي اعترضوا بينه وبين مَن يطلبه، فلم يقدر أن يناله)(٤).

ثانيهما بمعنى غير، فيكون وصفاً، قال صاحب (القاموس) عند ذكره لمعاني لفظ (دون): (وبمعنى غير، قيل ومنه: ليس فيما دون خمس آواق صدقة. أي في غير خمس آواق)(٥). وعليه يكون معنى الحديث: لا تنصب رجلاً غير الحجة تأخذ بقوله.

وعلى كلا التقديرين يكون المنهي عنه إحلال قول الرجل محل قول الحجة،

---

(١) الوسائل: ح٦، ب١٠، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٢٦، أبواب صفات القاضي، ب ١٠، ح ٦.

(٢) المصباح المنير ١: ٢٠٤ ـ دون.

(٣) الصحاح ٥: ٢١١٥ ـ مادة دون.

(٤) أقرب الموارد ١: ٣٦١ ـ دون.

(٥) القاموس المحيط: ١٥٤٥ ـ دون.

فيؤخذ بالأول ويهجر الثاني، كما هو الشائع في عصر المعصومين عليهم السلام، حيث رجع أكثر المسلمين إلى غيرهم، واتخذوهم أئمة وقضاة ومفتين، وتعبدوا بأقوالهم قبال أقوال أهل البيت عليهم السلام الذين عاشوا في زوايا البيوت وظلم السجون، تحت ضغوط من السلطات الحاكمة.

وأين هذا من رجوع العامي العاجز عن الوصول إلى رأي الحجة بنفسه إلى الفقيه القادر على الوصول إليه بالطرق المعتبرة ليوصله إلى رأيه، فبين مفاد الحديث ورجوع العامي إلى الفقيه والعمل بفتواه بون بعيد.

على أنّ المنهي عنه في الحديث نصب المكلف رجلاً من قبل نفسه، والفقيه منصوب من قبل الحجة عليه السلام للحكم والفتوى بين الناس كما سبق في عدة من الأحاديث، فهذا الحديث نظير ما سبق عن أبي الحسن عليه السلام في أنّ المرجئة نصبت رجلاً قبال المعصوم عليه السلام وقلدته.

التاسعة: وردت في النهي عن استعمال الرأي في الدين.

فروى طلحة بن زيد عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام، قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا رأي في الدين**»(١).

وروى أبو بصير قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ترد علينا أشياء لا نجدها في الكتاب والسنة، فنقول فيها برأينا. فقال عليه السلام: «**أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله**»(٢).

---

(١) الوسائل: ح٣٤، ب٦، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ٥١، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٣٤.

(٢) الوسائل: ح٣٥، ب٦، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ٥١ ـ ٥٢، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٣٥.

وروى عبدالرحمن بن الحجاج عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم**»[١].

والرأي وإن أطلق على كل ما ارتآه الإنسان واعتقده، لكن المراد به في باب الفقه واستكشاف أحكام الشرع هو القياس والاستحسان ونحوهما مما كان متعارفاً لدى غير الإمامية من الفقهاء، ولأجله عرفوا بـ (أصحاب الرأي).

قال الطريحي في مجمعه: (وأصحاب الرأي عند الفقهاء هم أصحاب القياس والتأويل، كأصحاب أبي حنيفة وأبي الحسن الأشعري)[٢].

وجاء في (أقرب الموارد): (أصحاب الرأي هم أصحاب القياس؛ لأنّهم يقولون برأيهم في ما لا يجدون فيه حديثاً أو أثراً)[٣].

وقد كثرت محاورات الإمام الصادق عليه السلام معهم حول ذلك ونقض عليهم بعدة وجوه أثبتنا بعضها في ما سبق.

وعليه فهذه الطائفة من الأحاديث ناظرة إلى تلك الطريقة المتعارفة لدى غير الإمامية ومحذرة منها لوقوع الخطأ فيها غالباً، ولا نظر لها إلى الفتوى استناداً إلى ما ثبت حجيته في الشريعة، حيث لا يصدق عليها القول بالرأي. ولذا قال صاحب (الفصول): (فإنّ اتباع الظنّ الذي قام دليل قاطع على وجوب اتباعه اتباع لذلك الدليل القاطع عند التحقيق دون الظن... والرأي عبارة عن القول بالهوى والتشهي أو القياس

(١) الوسائل: ح٣، ب٤ ـ صفا ت القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ٢١، أبواب صفات القاضي، ب ٤، ح ٣.

(٢) مجمع البحرين ١: ١٧٠ ـ ١٧١ ـ رأى. وتتمة العبارة هي: (وهم الذين قالوا: نحن بعدما قبض رسول الله يسعنا أن نأخذ بما أجمع عليه رأي الناس).

(٣) أقرب الموارد ١: ٣٨٠ ـ رأي.

والاستحسان، فإنّ الأخذ بالكتاب والسنة أو ما يرجع إليهما لا يسمى قولاً بالرأي)[(١)].

وعلى فرض صدقه يلزم تقييد هذه الطائفة بالطوائف السابقة الدالة على ترخيص الفقيه في الفتوى بين الناس استناداً إلى الحجج والأمارات الشرعية القائمة لديه، وأنّ المنهي عنه هو الفتوى بغير علم ولا هدى.

وأما الحديث المروي عن الإمام العسكري عليه السلام: أنّه سأل عن كتب بني فضال فقال عليه السلام: «**خذوا بما رووا وذروا ما رأوا**»[(٢)]، فأجنبي عن محل البحث؛ لأنّ الملحوظ بما رأوه انحرافهم عن أهل البيت عليهم السلام في الرأي والعقيدة؛ لأنّهم من الفطحية، لا ما استنبطوه من الأحكام من مدركه الشرعي.

ويدل على ذلك صدر الحديث، وهو: أنّ أبا القاسم الحسين بن روح ـ رضوان الله عليه ـ سُئل عن كتب ابن أبي العزاقر[(٣)] بعدما ذُمّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملأى. فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي ـ صلوات الله عليهما ـ وقد سئل عن كتب بني فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملأى. قال صلوات الله عليه: «**خذوا بما رووا وذروا ما رأوا**»[(٤)].

---

(١) انظر: الفصول الغروية ٢: ٣٩٤، مبحث الاجتهاد. أقول: يقع كلام صاحب الفصول هنا قبل عنوان (فصل: وأما القسم الثاني: وهو المتجزي في الاجتهاد فقد وقع البحث فيه في موضع...).

(٢) الوسائل: ح١٣، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٤٢، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ١٣.

(٣) هو محمد بن علي الشلمغاني الذي انحرف بعد استقامته، وحاله معلوم، وقد تعرض له الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة: ٢٦٣، وما بعدها. «منه رحمه الله». المعروف بابن أبي عواقر، كان مستقيم الطريقة وله في زمانها كتاب التكليف، حسد الحسين بن روح فانحرف، قتله الراضي بالله عام (٣٢٢ هـ). والشلمغاني نسبة إلى شلمغان قرية بنواحي واسط. الكنى والألقاب ٢: ٣٦٧.

(٤) الغيبة: ٢٥٤.

يعني أن انحرافهم في الرأي عن أهل البيت عليهم السلام لا يضرّ في العمل بأحاديثهم بعدما كانوا ثقات، وحذّر الإمام عليه السلام من رأيهم الذي انحرفوا فيه بقوله: «**وذروا ما رأوا**». وسبق(١) تعليقنا على هذا الحديث فراجعه.

العاشرة: وردت في الذم والتوبيخ على إطاعة الرجال الذين يؤدون عن الشيطان ويدعون إلى معصية الخالق جل شأنه.

فروى الحسن بن علي بن يقطين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**من أصغى إلى ناطق فقد عبده، فإن كان الناطق يؤدي عن الله فقد عَبَدَ الله، وإن كان الناطق يؤدي عن الشيطان فقد عَبَدَ الشيطان**»(٢).

فإنّه يدل على مشروعية الإصغاء إلى فتوى الفقيه العادل؛ لأنّه إنّما يخبر عن حكم الله في الشريعة بواسطة الحجج والأمارات المعتبرة القائمة لديه على ذلك، فهو الداعية إلى الله تعالى، الناهي عن الشيطان، فإطاعته عبادة لله تعالى لا للشيطان.

وروى أبو بصير عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في تفسير بعض الآيات الكريمة: «**ليس العبادة هي السجود والركوع، إنّما هي طاعة الرجال، من أطاع المخلوق في معصية الخالق فقد عبده**»(٣).

فإن أطاعه في إطاعة الخالق فقد عبد الخالق جل شأنه، كما في عمل العامي بفتوى الفقيه الذي يوصله إلى أوامر الله ونواهيه في الشريعة ليطيعها.

---

(١) انظر: الجزء الأول / المبحث الأول: تنويع الحديث، تحت عنوان: تعريف أنواع الحديث.

(٢) الوسائل: ح٩، ب١٠، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل: ٢٧: ١٢٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٠، ح ٩.

(٣) الوسائل: ح١٢، ب١١، الأمر بالمعروف. «منه رحمه الله». الوسائل ١٦: ١٥٥ ـ ١٥٦، أبواب الأمر والنهي، ب ١١، ح ١٢.

ومثله حديثه الآخر الوارد في توبيخ اليهود والنصارى على متابعة أحبارهم ورهبانهم وعدم النظر إلى الحق والفحص عنه بأنفسهم حيث كانوا قادرين على ذلك، وإلاّ لما صح توبيخهم، حتى أسفرت النتيجة عن تلاعب أولئك الأحبار والرهبان بدين الله، فأحلوا حرامه وحرّموا حلاله وصرفوا السواد من الناس عن طريق الحق، فروى عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قلت له: ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ﴾[1]؟ فقال عليه السلام: «**أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم ما أجابوهم، ولكن أحلّوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً، فعبدوهم من حيث لا يشعرون**»[2].

أي خضعوا لهم وانقادوا في ما تلاعبوا به من أحكام وتحريف للكتاب السماوي، نظير قوله تعالى: ﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ﴾[3] أي الشياطين، حيث أطاعوهم في عبادة غير الله، هكذا ذكر المفسرون[4]، كما فسر أهل اللغة العبادة بالخضوع والانقياد[5].

وأين هذا من رجوع العامي العاجز عن معرفة حكم الشرع إلى الفقيه العادل العارف بطرق استنباطه؛ ليصل به إلى حلال الله وحرامه، مستنداً إلى ما ثبت حجيته في الشريعة، وقد بذل ذلك الفقيه أقصى جهده في سبيل ذلك ليحق الحق ويبطل الباطل.

---

(١) التوبة: ٣١.

(٢) الوسائل: ح١، ب١٠، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٢٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٠، ح ١.

(٣) سبأ: ٤١.

(٤) راجع: مجمع البيان (الطبرسي) ٨: ٣٩٥. وراجع: التبيان (الشيخ الطوسي) ٨: ٤٠٣.

(٥) لسان العرب ٩: ١٢ ـ عبد، قال: (ومعنى العبادة لغة: الطاعة مع الخضوع). وفي المصباح المنير ١: ٣٨٩ ـ عبد. قال: (عبد الله أعبده عبادة: وهي الانقياد والخضوع).

وهناك طوائف أخرى من الأحاديث لا صلة لها بالبحث ذكرها الشيخ الحر في وسائله في أبواب صفات القاضي.

منها: ما رواه عبدالله بن مسكان في النهي عن الرئاسة وحب الظهور والسير في ركاب الرؤساء، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**إياكم وهؤلاء الرؤساء الذين يترأسون، فوالله ما خفقت النعال خلف رجل إلا هلك وأهلك**»(١) نظير قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَاداً**﴾(٢).

ومن الواضح أنّ الاجتهاد والفتوى والقضاء وفصل الخصومات أجنبية عن تلك الرئاسة المنهي عنها، على أنّ المعصومين عليهم السلام قد رخصوا فقهاء أصحابهم في القضاء والفتيا بين الناس، وأمروا شيعتهم بالرجوع إليهم في أمور دينهم، وجرت على ذلك سير الشيعة كما سبق. بل إنّ الإمام عليه السلام إنّما حذر من أولئك الرؤساء في عصره الذين أشار إليهم بقوله: «**هؤلاء الرؤساء**»، وهم خلفاء الجور وولاتهم وأتباعهم لا محالة؛ لبداهة عدم ترأس غيرهم في تلك العصور، فيكون المنهي عنه خفق النعال خلف أولئك الرجال، لا مثل مشي الولد خلف والده تأدباً، والعَبْد خلف سيده ليقضي حوائجه، والتلميذ خلف أستاذه ليحضر دروسه ويستفيد من علومه.

ومنها: الأحاديث الواردة في مدح الرواة، إما عموماً كحديث معاوية بن عمار عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**الراوية لحديثنا يشدّ به قلوب شيعتنا أفضل من**

---

(١) الوسائل: ح٥، ب١٠، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٢٦، أبواب صفات القاضي، ب ١٠، ح ٥.

(٢) القصص: ٨٣.

ألف عابد»[١]. أو خصوصاً كحديث جميل بن دراج قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**بشر المخبتين بالجنة، بريد بن معاوية العجلي...**»[٢].

فإنّ هذا المدح ونحوه لرواة الحديث يصح على تقدير استنباطهم للحكم من أدلته عند الحاجة وعدمه.

ومنها: الأحاديث المصرحة بحجية ما يرويه ثقات الرواة، إما عموماً كالتوقيع الشريف: «**فإنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا...**»[٣]. أو خصوصاً كحديث المفضل بن عمر: أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال للفيض بن المختار: «**فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس**» وأومأ إلى زرارة بن أعين[٤].

نعم، لو قيل بشمول إطلاقها للحكم الذي نقلوه عن المعصوم عليه السلام بنحو الاستنباط من الأحاديث كانت من أدلة مشروعيته.

وخلاصة البحث: أنّه لا معارض لتلك الطوائف من الأحاديث الدالة على ثبوت الاجتهاد والفتوى في عصر المعصومين عليهم السلام من قبل فقهاء أصحابهم.

---

(١) الوسائل: ح٢، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٢٧، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٢. وفي نسخة: «يُسَدّده في»، بدل: «يشدّ به».

(٢) الوسائل: ح١٤، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٤٢، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ١٤. وتتمة الحديث: «**أربعة نجباء، أمناء الله على حلاله وحرامه**».

(٣) الوسائل: ح ٤٠، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٤٩ ـ ١٥٠، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٠. وتتمة الحديث: «**قد عرفوا بأنا نفاوضهم سرّنا ونحملهم إياه إليهم**».

(٤) الوسائل: ح١٩، ب١١، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ١٤٣، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ١٩. وتتمة الحديث: (وأومأ إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين).

آيات من القرآن الكريم

وهناك آيات من القرآن الكريم قد استدل بها على ذلك. قال صاحب (الفصول)[١]: (وأما النقل فلقوله تعالى: ﴿فاسألُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٢] وتفسيره في جملة من الأخبار[٣] بالأئمة عليهم السلام لا ينافي عمومه؛ لجواز أن يكون ذلك من باب بيان الفرد الأكمل والأظهر دون تخصيص.

وقوله جل اسمه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى﴾[٤]، فإنّ ترك الكتمان يتحقق بإبراز الحكم بطريق الفتوى والرواية، ووجوبه يدل على وجوب القبول، وإلا لكان هذراً وعبثاً.

وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ

---

(١) انظر: الفصول ٢: ٣٩٣، مبحث الاجتهاد. «منه رحمه الله». وقد بحثه صاحب الفصول في فصل جواز تقليد غير المجتهد في الفروع. وأشار إليه في سياق مناقشته للتجزي في الاجتهاد في مقام الفعلية.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) انظر هذه الأخبار في الوسائل ٢٧: ب٧، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ٦٣ ـ ٦٥، أبواب صفات القاضي ، ب ٧، ح ٣. عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ من عندنا يزعمون أنّ قول الله عز وجل: ﴿فاسألُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ أنّهم اليهود والنصارى؟ قال: «**إذن يدعوكم إلى دينهم**»، قال ـ ثم قال بيده إلى صدره ـ «**نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون**». وح٤: عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فاسألُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الذكر أنا، والأئمة أهل الذكر**». وح٦: عن عبدالرحمن بن كثير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ﴿فاسألُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ قال: «**الذكر هو محمد صلى الله عليه وآله ونحن أهله، ونحن المسؤولون**». وح ٨: عن الرضا عليه السلام: «**نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون**». وح٩: عن الرضا عليه السلام: «**فأمرهم أن يسألونا وليس علينا الجواب، إن شئنا أجبنا وإن شئنا سكتنا**».

(٤) البقرة: ١٥٩.

﴿قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(١). فإنّ الإنذار كما يكون بطريق الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى، وإطلاقه يدل على مقبوليته بالوجهين...).

وعلق أستاذنا المحقق الخوئي على آية النفر بقوله: قد جعل التفقه والإنذار في الآية الكريمة غاية للنفر، كما جعل الحذر فيها غاية للتفقه والإنذار. وليس الحذر أمراً نفسانياً وإنّما يستفاد من موارد استعمالاته أنّه يطلق على نفس الفعل الذي يتوقّى به الإنسان من الوقوع في الهلكات، فالذي يحذر من السرّاق في الطريق يحمل معه سلاحاً، وذلك هو الحذر. وعليه فالحذر المترتب على الإنذار في الآية هو الفعل الذي يتوقى به المكلف من هلكات الآخرة.

فالآية الكريمة تدل على وجوب الإنذار والإفتاء؛ لكونه غاية لوجوب النفر المستفاد من كلمة: ﴿لَوْلاَ﴾، كما تدل على وجوب الحذر بالعمل بتلك الفتوى،لكونه غاية للإنذار الواجب، فيكون قول الفقيه المنذر حجة، وإلاّ كان وجوب الحذر لغواً.

وأورد على ذلك بأنّ التفقه في عصر النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام كان يحصل بحضور الشخص عندهم عليهم السلام واستماع الحكم منهم، ثم نقله إلى الجاهل به، وليس للتفقه في عصرنا الحاضر عين ولا أثر في تلك العصور. وعليه فالآية دليل لحجية حديث الراوي وإخباره، لا حجية قول المفتي وجواز تقليده(٢).

والجواب عنه: إنّ المأخوذ في الآية عنوان التفقه، وحجية خبر الثقة غير مشروطة بكونه متفقهاً في ما ينقله عن المعصوم عليه السلام، ولذا ينقل عنه بعض الثقات

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) انظر: الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد (غلام رضا عرفانيان): ٢٦.

أحياناً ألفاظاً لا يعرفون معناها، فتكون حجة بالنسبة لمن وصلت إليه إذا فهمها، وربما يعتمد الناقل على المنقول إليه في فهمها، ولذا ورد في حديث ابن أبي يعفور عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس في مسجد الخيف، فقال: نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلّغها من لم يسمعها، فربّ حامل فقه غير فقيه، وربّ حامل فقه إلى مَن هو أفقه منه**»[١].

وعلى فرض أنّ الراوي يفهم معنى ما يرويه لا يصدق عليه عنوان الفقيه حتى يعرف مقداراً معتداً به من الأحكام ليصدق عليه أنّه ناظر في حلالهم وحرامهم عليهم السلام كما في مقبولة عمر بن حنظلة. وعليه فالآية الكريمة لا تنظر إلى حجية خبر الثقة وقبول قوله.

وأمّا كون التفقه في عصر المعصوم عليه السلام يختلف عنه في عصرنا فموهون، فإنّه على نهج واحد في كلا العصرين وإن اختلف سهولة وصعوبة كما سبق توضيحه.

كما علق أستاذنا على آية السؤال فقال: إن الغاية من الأمر بالسؤال عند عدم العلم هو العمل بالجواب لا العلم به فقط، كما يقول أهل العرف للمريض: إن جهلت الدواء فاسأل الطبيب. فإنّ الغرض من سؤاله استعمال ما يصفه من دواء. فتدل الآية الكريمة على حجية قول أهل الذكر مطلقاً وإن لم يسبق بسؤالهم، حيث لا نحتمل أن يكون ابتداؤهم بالسؤال دخيلاً في حجية قولهم، فلو بدأوا ببيان الحكم لزم الجاهل العمل به[٢].

---

(١) الوسائل: ح٤٣، ب٨، صفات القاضي. «منه رحمه الله». الوسائل ٢٧: ٨٩، أبواب صفات القاضي، ب ٨، ح ٤٣.

(٢) الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ٢٨.

نعـم، هـناك عـدة من الأحاديث فسرت أهل الذكر بالأئمة المعصومين عليهم السلام. كمـا أنّ سياق الآية الكريمة يدل على أنّ أهل الذكر علماء أهل الكتاب، لكنّهما لا يوجـبان الاختصـاص؛ لأنّ نـزول الآيـة في مورد خاص لا يوجب اختصاصها به، بمعنـى أنّـه لا يـوجب انحصـار المراد به مع كون اللفظ مطلقاً. وقد دلت عدة من الـروايات المذكـورة فـي مقدمـة (تفسير البرهان)[١] على أنّ القرآن يجري مجرى الشمس والقمر، فلو نزلت الآية في قوم فاختصت بهم فماتوا لماتت معهم.

وعلـيه فـلا مانع من الأخذ بإطلاق أهل الذكر وتفسيره بأهل البيت عليهم السلام من باب تطبـيق الكبرى عليهم، فعند التمكن من الوصول إليهم يسألون عن الأحكام الواقعية في الشـريعة، وعند تعذره يسأل فقهاء شيعتهم عمّا استنبطوه من أحكامها استناداً إلى أدلتها المعتبـرة لديهم، فهم أهل الذكر أيضاً في هذه الحال، كما يسأل علماء أهل الكتاب عن أوصاف الأنبياء السابقين عند الجهل بها، والجميع مصاديق لتلك الكبرى.

لكـن يـرد علـى الاسـتدلال بالآيـة الكـريمة ورودها في أصل عقائدي، وهو تصديق النبي صلى الله عليه وآله في دعواه النبوة، فإنّ اليهود لما استبعدوا أن يكون الرسول بشراً مـثلهم يأكـل ويشـرب ويمشـي في الأسواق ردهم الله تعالى بقوله في صدر هذه الآيـة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِم﴾[٢]، فجميع الأنبياء من بني آدم علـى هـذه الصـفات. ثـم أمرهم بسؤال علمائهم على فرض جهلهم بحال الأنبياء السـابقين؛ ليحصـل لهـم العلم بصحة النبوة بعد السؤال، والنظر في المعجز. وعليه فلا تدل الآية على قبول قول أهل الذكر تعبداً؛ لأنّ العقائد لا يصح فيها التقليد.

---

(١) البرهان في تفسير القرآن ١: ١٩ ـ ٢٠.

(٢) يوسف : ١٠٩.

وما ذكرناه من جريان القرآن مجرى الشمس والقمر وإن كان تاماً في نفسه، لكنّه مختص بما إذا كان الحكم في الآية النازلة في جماعة خاصين مطلقاً، فإنّه لا يختص بهم، أما لو نزل الحكم خاصاً بهم فلا يصح التعدي عنهم كما في هذه الآية على ما بيناه.

واستدل بعض الأخباريين على المنع من التقليد بطائفتين من الآيات الكريمة.

إحداهما: الآيات المانعة عن العمل بالظن، كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾(١)، ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾(٢).

والجواب عنها:

أولاً: أنّ المجتهد إنّما استند في فتواه إلى ما علم حجيته في الشرع، كما أنّ العامي استند في عمله إلى تلك الفتوى التي قطع بحجيتها في حقه، نظير العمل بالبينة ونحوها مما ثبت حجيته في الشريعة. وعليه فالنهي عن العمل بالظن غير شامل لذلك.

وثانياً: على فرض شموله يلزم تقييده بما سبق من ترخيص الفقيه في الفتوى بين الناس وترخيص العامي في العمل بفتواه.

الثانية: الآيات الواردة في ذم قوم قلدوا سلفهم في ما تدينوا به، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا﴾(٣).

والجواب عنها:

أولاً: أنّهم قلدوا الجاهل، ولذا ورد في ذيل الآية الكريمة: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾، وبحثنا في تقليد العالم.

وثانياً: أنّهم قلدوا في الأصول الاعتقادية كالتوحيد والنبوة، وبحثنا في الفروع

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) النجم: ٢٨.

(٣) المائدة: ١٠٤.

العملية، ولذا قال المحقق الخراساني: (مع احتمال أنّ الذم إنّما كان على تقليدهم للجاهل أو في الأصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين)[١].

وثالثاً: على فرض ثبوت الإطلاق للآية يلزم تقييده بما سبق من ترخيص الفقيه في الفتوى، وترخيص العامي في العمل بها.

الاستدلال بالسيرة:

واستدل بالسيرة على صحة الاجتهاد والتقليد. وهي سيرتان: إحداهما للعقلاء بما أنّهم عقلاء. الثانية للمتشرعة بما أنّهم متدينون.

أما الأولى فتقريبها باستمرار العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم في جميع أموره، كرجوع المريض إلى الطبيب في تداويه، وصاحب الدار إلى المهندس في تصميم تشييدها، وهكذا. بل نرى العوام في جميع الأديان يرجعون إلى علمائهم في أحكامها، وحيث لم يردع المشرع عن ذلك فهي حجة وكاشفة عن صحة الاجتهاد والتقليد.

وأمّا الثانية فقد استدل بها الشيخ الطوسي، فقال: (والذي نذهب إليه أنّه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم، يدل على ذلك: أنّي وجدت عامة الطائفة من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتونهم العلماء فيها ويسوغون لهم العمل بما يفتونهم به، وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفتٍ: لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به. بل ينبغي أن تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت. ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمة عليهم السلام ولم يحكَ عن واحد من الأئمة عليهم السلام النكير على أحد من هؤلاء، ولا إيجاب القول بخلافه. بل كانوا

(١) كفاية الأصول ٢: ٢٨٠. «منه رحمه الله». كفاية الأصول (محمد كاظم الخراساني): ٤٧٤.

يصوبونهم في ذلك، فمن خالف في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه)[١].

والـذي يـوجب القطع بما ذكره الشيخ الطوسي أنّ الوصول إلى المعصومين عليهم السلام واسـتفتائهم عن أحكام الدين وما يعرض من الحوادث للمكلفين غير مقدور لكل أحد وفـي كـل وقـت؛ لبعد المسافة بين المعصوم عليه السلام وأكثر شيعته، وحيلولة خلفاء الجور بيـنه وبيـنهم بالسـجن أو الـرقابة فـي أكثر الأوقات، ولذا أمر المعصومون عليهم السلام فقهاء أصـحابهم بالإفتاء بين شيعتهم، وأمروا الشيعة بالرجوع إليهم والعمل بفتواهم. وسبق[٢] النص على ذلك في عدة من الأحاديث، وجاء في بعضها التصريح بما ذكرناه من تعذر الوصـول إلـى المعصـوم عليه السلام مثل حديث ابن يقطين عن الإمام الرضا عليه السلام: (قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني...).

وحديث الهمداني: (قلت للرضا عليه السلام: شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت...).

وحديث ابن سويد: (كتب إلي أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن...).

ولـذا رأيـنا فـتاوى كثيـرة لفقهـاء الرواة في عصر المعصوم عليه السلام، كمحمد بن مسلم، وحريز بن عبدالله السجستاني، ومعاوية بن عمار، وعبدالله بن بكير، ويونس بن عبدالـرحمن، والفضـل بـن شاذان، ومحمد بن الحسن الصفار، وسعد بن عبدالله، وغيرهم، نقلها عنهم أعلامنا في كتب الفقه في صف فتاوى الفقهاء في عصر الغيبة، وسبق إثبات بعضها فراجعها.

كما أطلق عنوان الفقهاء على جماعة من أصحاب المعصومين عليهم السلام ورواة حديثهم، وسـمى الشيخ الكشي ثمانية عشر رجلاً منهم، وقال: إنّ الإمامية انقادوا لهم بالفقه، وأقروا

(١) عدة الأصول: ٢٩٣. «منه رحمه الله».

(٢) سبق ذلك في هذا الجزء تحت عنوان: (نظرة في الأحاديث) في الطائفة الأولى الّتي وردت في إرجاع المعصوم عليه السلام شيعتة في أمور دينهم إلى فقهاء أصحابه.

لهـم بالعلم، وهم أصحاب الإجماع الذين اشتهر امتياز أحاديثهم بالتصحيح، وسبق[١] منا تحقيق البحث عنه. فليس كل راوٍ فقيهاً يمكنه استنباط الحكم من أدلته.

وصـرّح الشـيخ كاشـف الغطاء بثبوت هذه السيرة في عصر صاحب الرسالة، فقال: (... احـتاج حتـى نفـس الصـحابة الـذين فـازوا بشرف الحضور في معرفة الأحكام إلى الاجـتهاد والنظر في الحديث وضمّ بعضه إلى بعض والالتفات إلى القرائن الحالية... تارة يـروي نفس ألفاظ الحديث للسامع من بعيد أو قريب فهو في الحال راوٍ ومحدث، وتارة يذكـر الحكـم الذي استفاده من الرواية أو الروايات بحسب نظره واجتهاده، فهو في هذه الحـال مفتٍ وصاحب رأي، وأهل هذه الملكة مجتهدون، وسائر المسلمين إذا أخذوا برأيه مقلـدون، وكـان ذلـك قـد جرى في زمن صاحب الرسالة وبمرأى منه ومسمع، بل ربما أرجـع بعضـهم إلـى بعض... فباب الاجتهاد كان في زمن النبي ﷺ مفتوحاً بل كان أمراً ضرورياً عند من يتدبر ثم لم يزل مفتوحاً عند الإمامية إلى اليوم)[٢]. وسبق نظير هذا البيان.

وقال الخضري ـ من أهل السنة ـ قد (اختلف الأصوليون في جواز اجتهاد غير الرسول ـ صلى الله عليه [وآله] وسلم ـ في عصره، والمختار أنّ ذلك جائز سواء في حضـرة الرسـول ﷺ أو في غيبته. والدليل على ذلك وقوعه، كما ورد في حديث معاذ الذي اشتهر بين الأمة وتلقته بالقبول، ووقع أيضاً في حضرته ﷺ...). ثم ساق بعض القصص على ذلك[٣].

وبهذا يتم المبحث الأول أعني الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم عليه السلام.

---

(١) انظر: الجزء الأول / المبحث الثاني: أحاديث أصحاب الإجماع.

(٢) أصل الشيعة وأصولها: ١١٣، وما بعدها. «منه رحمه الله».

(٣) أصول الفقه: ٤١٠. «منه رحمه الله». أصول الفقه (الشيخ محمد الخضري): ٣٧٣، ط٦، ١٩٦٩م.

الاجتهاد والفتوى في عصر الغيبة

ومنه يظهر صحة الاجتهاد والفتوى في عصر الغيبة، وصحة عمل العامي بتلك الفتوى، وهو المسمى بالتقليد حيث يكون قد ألقى على ذلك المفتي تبعة عمله وجعله قلادة في عنقه، وهو معنى التقليد كما سبق[1].

وجميع الأدلة الواردة في صحة ذلك في عصر الحضور شاملة بإطلاقها لعصر الغيبة، بل جريانها فيه أولى؛ لتعذر الوصول إلى المعصوم عليه السلام مطلقاً.

فيدور أمر المكلف بين أمور أربعة:

١ـ الاجتهاد الذي يعجز عنه أغلب الناس، بل كلهم عند أول التكليف.

٢ـ الاحتياط الذي يعجز عنه الأغلب أيضاً، على أنّا نقطع بعدم ابتناء جميع أحكام الشريعة عليه.

٣ـ الظن الذي لا دليل على حجيته في حقّه؛ لعدم كونه من أهل الخبرة.

٤ـ تقليد الفقيه العارف بطرق الوصول إلى أحكام الشرع، فيتعين عليه.

وهذا هو المسمى بدليل الانسداد الذي استدل به على مشروعية الاجتهاد والتقليد ضمن الأدلة الأخرى.

قال صاحب (الفصول)[2]: (فلأنّ انسداد باب العلم المعلوم بالوجدان وبقاء التكليف بالأحكام المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عقلاً جواز تعويل العالم بالأحكام ولو بطريق ظني على ظنه بالبيان الذي سلف. وتعويل غيره ممن يقصر عن درجة الاجتهاد عليه دفعاً للتكليف بما لا يطاق).

---

(١) انظر: المبحث الحالي (الخامس عشر)، تحت عنوان: نظرة في الأحاديث، السابعة، قوله: (والتقليد لغة: جعل الغير ذا قلادة...).

(٢) انظر: الفصول ٢: ٣٩٣، مبحث الاجتهاد. «منه رحمه الله».

ومـراده بالظن هنا ما قام لدى الفقيه دليل معتبر على حجيته في الشريعة، ولذا صـرح بعـد ذلـك بـأن الظن الذي نهي عن العمل به هو (الظن الذي لا دليل على جـواز اتباعه، فإنّ الظن الذي قام دليل قاطع على وجوب اتباعه اتباع لذلك الدليل القاطع عند التحقيق دون الظن).

وجـاء فـي التوقـيع الشـريف الصادر عن الإمام المنتظر عليه السلام: «**وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجةالله**»[1].

وإطلاقـه شـامل للصور الأربع السابقة، فلا فرق بين نقل الراوي للحكم بدون اسـتنباط وبين استنباطه من الأحاديث. وأخذ رواة الحديث في الموضوع من أجل أنّ أكثـر الأحكام لا تستنبط إلا من الأحاديث، فالجاهل بها عاجز عن الاستنباط لا محالـة. علـى أنّ الحـوادث الـواقعة ـ وهي المتجددة في عصر الغيبة ـ لم يرد فيها نـص بالخصوص غالباً، وإنّما يحتاج راوي الحديث إلى استنباط حكمها من الأدلة والقـواعد الواصلة إليه، فيكون الرجوع إلى رواة الحديث في عصر الغيبة كالرجوع إلـى المعصـوم عليه السلام فـي عصر الحضور، غايته أنّ المعصوم عليه السلام يخبر عن الحكم بمقتضـى علمـه الخـاص، والـراوي الفقيه يخبر عنه بمقتضى ما ثبت حجيته لديه شرعاً من الأدلة والقواعد.

وخلاصة البحث:

إنّ تقليد الشيعة لفقهاء الإمامية العدول والعمل بفتاواهم مستند إلى تلك الأدلة من الكتاب والسنة والسيرة القطعية. هذا ما بنى عليه الأصوليون من الإمامية.

---

(١) الوسـائل ٢٧: ١٤٠ ح٩، ب١١، صـفات القاضـي. «منـه رحمـه الله». الوسـائل ٢٧: ١٤٠، أبـواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٩. وراجع أيضاً: كمال الدين (الشيخ الصدوق): ٢٨٣.

الأخباريون والتقليد:

أما الأخباريون منهم فالمشهور بينهم ذلك أيضاً، وهو تقليد الفقهاء والعمل بفتاواهم، ولذا قلّد جماعة منهم الشيخ يوسف البحراني ﷺ وعملوا بفتاواه المحررة في كتبه، ومنها رسالته (الصلاتية) التي قال في مقدمتها: (قد التمس مني جملة من الإخوان... إملاء رسالة وجيزة في الصلاة اليومية، وما تبعها من الأحكام اللابدية... يرجع إليها المبتدي، ويعول عليها المنتهي...).

وعلق عليها أستاذنا المحقق الحكيم، فقال في مقدمة تعليقه: (لا بأس بالعمل بهذه الرسالة الشريفة مع ما علقنا عليها من الحواشي، فإنّه مبرئ للذمة إن شاء الله تعالى).

وصرح الشيخ يوسف البحراني في كلامه الآتي بأنّ الناس في زمان الغيبة إما مجتهد أو مقلِّد، وأنّ العوام لا بد لهم من تقليد الفقهاء والعمل بفتاواهم. وصنف رسالة في مشروعية تقليد الفقيه الميت ابتداءً وبقاءً كما يشرع تقليد الحي.

وقلّد آخرون ابن أخيه الشيخ حسين وعملوا بفتاواه المحررة في كتابه (سداد العباد).

وهناك جماعة منهم قلدوا الشيخ عبدالله الستري، وعملوا بفتاواه المثبتة في كتابه (معتمد السائل) مع أنّ الشيخ يوسف أعلم منهما بلا ريب.

تقليد الفقيه الميت

فالتقليد منحصر لديهم عملاً بجماعة من الفقهاء الأموات، كما هو منحصر لدى العامة قولاً وعملاً بأولئك الفقهاء الأموات الأربعة كما مر، ولم نجد أي مبرر لهذا الحصر في كلا الموردين.

قال الشيخ عبدالله السماهيجي في (منية الممارسين)[١]: إنّ أغلب الأصوليين (لا يجوزون تقليد الميت، ولكن الأخباريين يجوزونه).

واستدل عليه بـ(أنّ الحق لا يتغير بالموت والحياة، وإلاّ فيلزم أحد أمرين، إما الاعتراف بأنّ مظنونات المجتهدين كانت من قبل أنفسهم وليست من شريعة محمد ﷺ، أو الالتزام بأنّ حلاله وحرامه ﷺ لا يستمران إلى يوم القيامة مع أنّه من جملة ضروريات هذا الدين)[٢].

وما استدل به موهون:

أولاً: أنّ المجتهد لا يصيب حكم الشريعة بفتاواه دائماً، ولذا نرى اختلاف الفقهاء أحياناً في الفتوى بنحو التناقض والتضاد، ولا يعقل تشريع الحكمين المتضادين معاً، وإنّما لله تعالى في كل واقعة حكم واحد قد يصيبه المجتهد وقد يخطئه. وعليه فلا يلزم من مخالفة المجتهد الحي للميت في الفتوى انقطاع حكم خاتم النبيين ﷺ؛ ليصح الإيراد عليه باستمراره، وإنّما ينكشف خطأ الفتوى الأولى بناء على إصابة الثانية.

وثانياً: أنّ لازم ما ذكره وجوب العمل بفتوى أول فقيه من القدماء أفتى في المسألة؛ لأنّ الحكم الذي أفتى به من شريعة النبي محمد ﷺ، وحلاله وحرامه مستمران إلى يوم القيامة، فينحصر التقليد في شخص واحد. وهو ضروري البطلان

(١) اسم الكتاب هو: منية الممارسين في أجوبة سؤالات الشيخ ياسين من الفروق المنتهية إلى حد الأربعين بين جماعة المجتهدين والأخباريين. من تأليف الشيخ عبدالله بن صالح السماهيجي البحراني.

(٢) انظر: روضات الجنات: ٣٦. «منه رحمه الله». روضات الجنات (محمد باقر الخونساري) في ترجمة محمد أمين الإسترآبادي.

من مذهب الإمامية، بل يلزم الفحص عن أعلم فقهائنا القدماء وتقليده بناء على لزوم تقليد الأعلم؛ لاختلاف الفتاوى.

والأدلة السابقة لمشروعية الاجتهاد والتقليد من الكتاب والسنة ظاهرة في اشتراط حياة المفتي ليرجع إليه المستفتي ويسأله عن حكم الحوادث التي لها مساس بالشريعة ونواميسها، أو يقوم هو بالإنذار قبل السؤال منه، كما في رجوع الشيعة في عصر المعصوم عليه السلام إلى محمد بن مسلم ونظائره من فقهاء الرواة الذين أمرهم الأئمة عليهم السلام بالإفتاء بين الناس، وأمروا شيعتهم بأخذ معالم الدين منهم.

ولذا لم يثبت جريان سيرة في عصر المعصومين عليهم السلام إلاّ على العمل بفتاوى الفقهاء الأحياء. وإطلاق سيرة العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة ـ كالطبيب ونحوه ـ لا يثبت حجيتها ما لم يكن إمضاء لها من قبل الشرع، ولم يتحقق. واستصحاب حجية فتوى الميت أورد عليه بأمرين:

أحدهما: عدم بقاء الرأي بعد الموت بنظر العرف، الذي هو المعيار في شأن بقاء الموضوع ووحدته في القضية المتيقنة والمشكوك فيها. ولذا قال المحقق الخراساني: (وبقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأي أو ارتفع لمرض أو هرم إجماعاً. وبالجملة: يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه...)[1].

ثانيهما: عدم وجود اليقين السابق بحجية فتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل المعدوم في زمانه، والاستصحاب متقوم بذلك اليقين. ولا ينفعه استصحاب الحجية التي أنشأها المولى في مرحلة الجهل على نحو القضية الحقيقية؛ لأنّه يحتمل تقييدها

---

(١) كفاية الأصول ٢: ٢٨٢. «منه رحمه الله». كفاية الأصول: ٤٧٧.

بحـياة المفتـي الـذي هو محور البحث، فالمكلف يشك في سعة الموضوع وضيقه من أول الأمـر، فيكون شكّه حينئذ شكاً في حدوث الحجية في حقه لا في بقائها. نعم، إنّ اليقين بحجية فتوى الميت ثابت بالنسبة للجاهل الموجود في زمانه فقط.

ولـذا أجمـع الإمامـية على مشروعية تقليد المجتهد الحي، وبراءة ذمة العامي العامـل بفـتواه، إلا مـن نـاقش في أصل التقليد. ومنع الأصوليون من تقليد الميت حـدوثاً، بـل ادعـى جماعـة مـنهم الإجمـاع علـى بطلانه، قال صاحب (المعالم): (والعمـل بفـتوى الموتـى... مخالـف لمـا يظهـر مـن اتفاق علمائنا على المنع من الـرجوع إلـى فـتوى المـيت مـع وجود المجتهد الحي، بل قد حكى الإجماع فيه صريحاً بعض الأصحاب)[١].

ومقتضـى ذلـك تعين تقليد المجتهد الحي، ولا أقل من دوران الأمر بين تعين تقليده، والتخيير بينه وبين تقليد الميت، ولا قائل بتعين تقليد الميت، بل لم يحتمله أحـد من فقهاء الإمامية. وعليه فمقتضى قاعدة الاشتغال تعيّن تقليد الحي، فالعامي بعـد بلـوغه وتكلـيفه لـو قلـد مجتهداً حياً حصل له الجزم بصحة عمله على طبق فـتواه؛ لأنّـه مـورد الأدلـة وإجماع الإمامية على صحته، ولو قلد ميتاً لم يحصل له الجـزم بفـراغ ذمته بالعمل بفتواه؛ لعدم تمامية ما استدلوا به على صحته، ولذهاب معظم فقهاء الإمامية إلى بطلانه.

علـى أنّ العامي كثيراً ما يبتلي بحوادث وأمور لم يوجد للمجتهد الميت فتوى فـيها، أو كانت ولم تصل إليه، فيلزمه استفتاء الحي والرجوع إليه، مثل الوقوف مع العامـة تقية في عرفة عندما يرون اليوم هو التاسع من شهر ذي الحجة، وهو الثامن

(١) معالم الأصول: ٢٣٢ ـ ٢٣٣. «منه رحمه الله». معالم الأصول: ٢٤٨.

عندنا، فهل يصح معه الحج مطلقاً، أو بشرط عدم العلم بالخلاف؟ وهل يلحق به أعمال منى بحيث يأتي بها في عاشرهم، أم يؤجلها إلى عاشرنا؟ فيه بحث وخلاف، ولم يعلم فتوى أولئك الفقهاء الأموات فيها. بل هناك مسائل مستحدثة لم يدركها أحد قديماً كي يبحث عن حكمها، مثل (التلقيح الصناعي) ونحوه.

حول تقليد المعصوم عليه السلام

وصرح جماعة من الأخباريين بأنّ التقليد إنّما يكون للإمام المعصوم عليه السلام. فقال الشيخ السماهيجي: وإنّ المجتهدين (يحصرون الرعية حينئذ في صنفين: مجتهد، ومقلد. والأخباريون يقولون: الرعية كلها مقلدة للمعصوم عليه السلام، ولا يجوز لهم الرجوع إلى المجتهد بغير حديث صريح)(١).

وهذه النسبة إلى جميع الأخباريين باطلة؛ لبناء الأغلب على تقليد فقهائهم والعمل بفتاواهم. بل هي منافية لتصريحه السابق بأنّ الأخباريين يجوّزون تقليد المجتهد الميت، مستدلاً عليه بما سبق.

وعلق الفيض الكاشاني على حديث لأبي بصير بقوله: (وفي هذا الحديث دلالة واضحة على عدم جواز تقليد المجتهدين في الأحكام بآرائهم، كما هو الشائع الذائع إلى اليوم حتى بين أصحابنا فضلاً عن العامة. وليت شعري! كيف يجيبون عن ذلك؟! إلاّ مَن أفتى بمحكمات القرآن والحديث، فإنّ اتباع قوله حينئذ ليس بتقليد له، بل تقليد لمن فرض الله طاعته، وحكم بحكم الله عز وجل)(٢).

---

(١) روضات الجنات: ٣٦. «منه رحمه الله». روضات الجنات: في ترجمة محمد أمين الإسترآبادي.

(٢) الوافي ١: ٥٥ ـ ٥٦. «منه رحمه الله».

ويجل فقهاء الإمامية عن استعمال آرائهم في أحكام الله والفتوى بلا حجة يصح الاستناد إليها في الشريعة، فإنّهم سهروا الليالي وأتعبوا أنفسهم الزواكي في سبيل الوصول إلى أحكام الشريعة وتحقيق مداركها، ولذا منعوا من استعمال الأقيسة والاستحسانات ونحوها من الظنون التي لم يقم على حجيتها دليل، وأقاموا الأدلة على بطلانها، حتى صار المنع عن العمل بالقياس في أحكام الدين من ضروريات مذهبهم كما سبق إيضاحه. وهذه كتبهم الفقهية والأصولية صريحة في ذلك. وفتوى بعضهم بما لا نعرف له دليلاً لا يعني عدم وجود الدليل المعتبر لديه، وعلى فرض ثبوت عدم اعتباره لدينا يكون قد أخطأ في فتواه تلك فحسب، ولا يتحمل تبعتها جميع المجتهدين.

ومعظم أحكام الشرع لما لم تكن ضرورية اضطروا إلى الفحص والتفتيش عن الطرق والحجج الشرعية الموصلة إليها، وأصدروا فتاواهم على ضوئها، فيكون العمل بتلك الفتاوى تقليداً لهم لا محالة، على ما عرفت في معنى التقليد، وحصره بالإمام المعصوم عليه السلام يوهنه:

أولاً: عدم انحصار مدارك الأحكام بالأحاديث، فإنّ الكتاب الكريم مدرك لها أيضاً، فعمل العامي بفتوى الفقيه التي استنبطها منه لا يكون تقليداً للمعصوم عليه السلام إلاّ بناء على رأي المحدث الإسترآبادي من عدم جواز العمل بالآيات الكريمة إلاّ بعد بيان معانيها في أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

لكنّه موهون جداً؛ فإنّ كثيراً من الآيات لها ظواهر يفهم العرف معناها بلا حاجة إلى تفسير، فإنّه كشف القناع عن الشيء، ولا قناع لما هو ظاهر في نفسه، فالنهي عن تفسير القرآن لا يشمل العمل بظواهره، ولذا عمل جماعة من الأخباريين بها، ولم يعبؤوا برأي

هذا المحدث[١]. بل رد عليه وعرّض به الفيض الكاشاني في جملة من مصنفاته[٢].

وعليه فلو أفتى الفقيه باشتراط العدالة في الشاهد تقييداً لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ بقوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء﴾[٣] كيف يكون عمل العامي بتلك الفتوى تقليداً للإمام المعصوم عليه السلام؟!

وثانياً: عدم النص في الأحاديث على جميع فتاوى الفقهاء المثبتة في كتبهم ورسائلهم العملية كما هي مثبتة، وإنّما استنبطوها من الكتاب والسنة بعد تخصيص العام وتقييد المطلق، وتطبيق القواعد المثبتة في الشريعة على مواردها، والجمع بين الأحاديث المتعارضة وعرضها على الكتاب والسنة، وحمل بعضها على التقية، ورد علم البعض الآخر إلى أهله لإجماله، ونحو ذلك من أصول الاستنباط وقواعده كما سبق.

وهذه العملية قام بها فقهاء الأصوليين والأخباريين معاً عندما استنبطوا الأحكام التي أودعوها في كتبهم الفقهية ورسائلهم العملية، ولا نعرف شيئاً وراء ذلك نسميه اجتهاداً. كما أنّ العوام من الأصوليين والأخباريين معاً قد عملوا بفتاوى تلك الرسائل على غرار واحد، ولا نعرف شيئاً وراء ذلك نسميه تقليداً، ولا أدري كيف يصح القول بأنّ الأصولي مقلد للفقيه والأخباري مقلد للمعصوم عليه السلام وعملهما بفتوى الفقيه على نهج واحد؟!

ولذا قال الشيخ يوسف البحراني في إيراده على الشيخ السماهيجي: (...أمّا في

---

(١) الحدائق ١: ٢٧، ١٦٩. «منه رحمه الله». الحدائق الناضرة (الشيخ يوسف البحراني) ١: ٩، ٣٦، الطبعة الحجرية.

(٢) الدرر النجفية: ٩١ «منه رحمه الله». قال في صفحة٩٠ من الدرر النجفية سطر ١٩: (وهذا المحدّث الكاشاني قد ردَّ عليه وعرّض به في جملة من مصنفاته منها رسالته الموسومة بالأصول الأصلية وتفسيره الصافي...).

(٣) البقرة : ٢٨٢.

زمان الغيبة ـ كزماننا هذا وأمثاله ـ فإنّ الناس فيه إما عالم أو متعلّم. وبعبارة أخرى: إما فقيه أو متفقه. أو بعبارة ثالثة: إما مجتهد أو مقلِّد... إنّ هذا العالم والفقيه الذي يجب على من عداه الرجوع إليه لا بد أن يكون له ملكة الاستنباط للأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية؛ إذ ليس كل أحد من الرعية والعامة ممن يمكنه تحصيل الأحكام من تلك الأدلة واستنباطها منها كما هو ظاهر لكل ناظر... والاجتهاد الذي أوجبه المجتهدون إنّما هو عبارة عن بذل الوسع في تحصيل الأحكام من أدلتها الشرعية واستنباطها منها بالوجوه المقررة والقواعد المعتبرة، ولا ريب أنّ من كان قاصراً عن هذه المرتبة العلية والدرجة السنية فلا يجوز الأخذ عنه ولا الاعتماد على فتواه، وبذلك يظهر لك ما في قوله: إنّ الأخباريين يوجبون الأخذ بالرواية. فإنّه على إطلاقه ممنوع؛ لما عرفت من التفصيل، إذ أَخْذُ عامة الناس بالرواية في زمن الغيبة أمر ظاهر البطلان وغني البيان، وكيف لا والروايات على ما هي عليه من الإطلاق والتقييد والإجمال والاشتباه متصادمة في جملة الأحكام، واستنباط الحكم الشرعي منها يحتاج إلى مزيد قوة وملكة راسخة قدسية... فأنّى للعامي باستعلام ذلك، فلابد البتة من الرجوع إلى عالِم له تلك الملكة المذكورة...)[1].

فكل مكلف لابد له في عباداته ومعاملاته من الجزم بامتثال التكليف الذي وجه إليه في الشريعة الإسلامية، فإن كان مجتهداً له قدرة استنباط الأحكام من

---

(١) الدرر النجفية: ٢٥٦ ـ ٢٥٧. وفيها كلام آخر نظير ما ذكرناه في ص ٢١٢. «منه رحمه الله».
الدرر النجفية (الشيخ يوسف البحراني): ٣٥٤ ـ ٣٥٥، الطبعة الحجرية. وأما كلام الشيخ يوسف البحراني الذي أشار إليه هنا في الهامش فهو مذكور في ذيل الكلام على الطائفة السابعة من طوائف الحديث التي ذكرها لإثبات الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم.

أدلـتها عمل بما أوصله إليه الدليل، وإن لم يكن كذلك ـ كما في غالب المكلفين ـ لزمه تقليد ذلك المجتهد الجامع لشرائط الفتوى والعمل بفتواه.

أمـا الاحتـياط فإنّـه غالباً متعسر عليه أو متعذر، أما للجهل بمورده أو كيفيته، فـيقلد الفقـيه فـيهما. وأمـا لتعذر الجمع بين محتملات التكليف لدوران الأمر بين المحـذورين، أو استلزام الاحتياط تكرار العمل مع تعذره لضيق الوقت أو المرض ونحوهما، فيقلد الفقيه في تعين بعض المحتملات أو التخيير بينها. وأما للشك في مشروعية تكرار العمل؛ لكونه عبادياً كالقصر والتمام، فيقلد من يفتي بمشروعيته.

علـى أنّـه اخـتلف الفقهـاء فـي صـحة عمل المكلف بالاحتياط تاركاً طريقي الاجـتهاد والتقليد. بل نسب إلى المشهور بطلان عبادته، حيث يتمكن من الامتثال التفصـيلي اليقينـي بأحـدهما، فـلا يشـرع له تركهما والتنزّل إلى الامتثال الإجمالي بالاحتياط، فيلزم العامي لو أراد بناء أعماله عليه أن يقلد من يقول بمشروعيته.

ولـذا أفتـى السـيد الطباطبائـي في عروته[١] بقوله: (في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً؛ لأنّ المسألة خلافية).

وقـال عـندما قوى جواز العمل بالاحتياط: (لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد).

والخلاصـة: أنّ الاحتـياط هو العمل الذي يتيقّن المكلف معه ببراءة الذمة من الواقع المجهـول. وأنّى للعامي بالوصول إلى ذلك بنفسه في جميع أعماله كي يستغني عن تقليد المجـتهد؟ فالتقلـيد إذن متعـين في حقّه. وسبق[٢] إثبات اشتراط كون الفقيه المقلَّد حياً؛

---

(١) انظر: العروة الوثقى، مبحث الاجتهاد والتقليد، المسألة ٢، ٥. «منه رحمه الله». العروة الوثقى ١: ٣.

(٢) انظر: المبحث الحالي (الخامس عشر)، تحت عنوان: تقليد الفقيه الميت.

لتوقف الجزم بفراغ الذمة على ذلك، حيث اشترط الحياة فيه معظم فقهاء الإماميّة.

واختلاف أولئك الفقهاء في بعض مدارك الأحكام غير ضائر، فإنّ كل مقلّد يلزمه العمل بفتوى مقلّده. كما أنّه لا يوجب انقسامهم إلى فرقتين، وإلاّ لزم تكثير الفرق باختلاف الفقهاء في بعض طرق الوصول إلى أحكام الشريعة، بل يلزم أن يكون الفقيه الواحد المختص ببعض المباني فرقة بنفسه، وهو باطل جزماً.

فالحق أنّ فقهاء الإمامية الاثني عشرية فرقة واحدة رجعوا بعد النبي ﷺ إلى أهل بيته عليهم السلام في الأصول والفروع اعتماداً على حديث الثقلين ونظائره من النصوص الصريحة الآمرة بذلك، وعملوا بالكتاب والسنة والأدلة القطعية في استنباط أحكام الشريعة، وقد بذل الجميع جهدهم في سبيل الوصول إلى ذلك، فإن أصابوا فهو، وإن أخطأوا كانوا معذورين، حيث لم يكلف الله نفساً إلاّ وسعها[١]، ولم يجعل في الدين الإسلامي من حرج[٢].

ولذا قال الشيخ يوسف البحراني في حدائقه: إنّ ما ذكروه من الفروق بين الأصوليين والأخباريين كله عند التأمل لا يثمر فرقاً. واستشهد على ذلك بعدة موارد، وقال: إنّ الأشياء عند الصدوق[٣] (إما حلال أو حرام كما عند المجتهدين، مع أنّه رئيس الأخباريين)[٤].

---

(١) إشارة إلى الآية ٢٨٦ من سورة البقرة: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلا وُسْعَهَا لَهَا... عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾.

(٢) إشارة إلى الآية ٧٨ من سورة الحج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ... فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾.

(٣) هو محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي رئيس المحدثين. ولد بدعاء الإمام الحجة عجل الله فرجه. له ثلاثمائة مصنف، قدم بغداد سنة (٣٥٥ هـ) وسمع منه شيوخ الطائفة على حداثة سنه. مات بالري سنة (٣٨١ هـ). الكنى والألقاب ١: ٢٢١ ـ ٢٢٣.

(٤) الحدائق الناضرة (الشيخ يوسف البحراني) ١: ٣٦، السطر ٣٩، الطبعة الحجرية.

وقـال: (فإنّا نرى كلاً من المجتهدين والأخباريين يختلفون في آحاد المسائل، بل ربما خالف أحدهم نفسه، مع أنّه لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً. وقد ذهب رئيس الأخباريين الصدوق ﷺ إلى مذاهب غريبة لم يوافقه عليها مجتهد ولا أخباري، مع أنّه لم يقدح ذلك في علمه وفضله)(١).

وقـال: (إنّ عمـل علمـاء الفـرقة المحقـة... إنّما هو على مذهب أئمتهم عليهم السلام وطريقهم الذي أوضحوه لديهم، فإنّ جلالة شأنهم... يمنعهم من الخروج عن تلك الجـادة القـويمة والطـريقة المسـتقيمة، ولكـن ربمـا حاد بعضهم ـ أخبارياً كان أو مجـتهداً ـ عـن الطريق غفلة أو توهماً أو لقصور اطلاع أو قصور فهم أو نحو ذلك فـي بعض المسائل، فهو لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً، وجميع المسائل التي جعلوها مناط الفرق من هذا القبيل...)(٢).

وقـال في لؤلؤته: إنّ المحدث الإسترآبادي (هو أول من فتح باب الطعن على المجـتهدين، وتقسـيم الفرقة الناجية إلى أخباري ومجتهد، وأكثر في كتابه (الفوائد المدنـية) مـن التشـنيع على المجتهدين... وما أحسن وما أجاد، ولا وافق الصواب والسـداد؛ لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد...)(٣). وبسط النقاش معه حول ذلك في درره(٤).

---

(١) الحدائق الناضرة (الشيخ يوسف البحراني) ١: ٣٧، السطر ٩، الطبعة الحجرية.

(٢) الحدائق ١: ١٦٧، وما بعدها. «منه رحمه الله». الحدائق الناضرة: ٣٧، الطبعة الحجرية.

(٣) لؤلؤة البحرين: ١١٧ ـ ١١٨. «منه رحمه الله». أقول: ردّ على المحدث الإسترآبادي في ما شنّع وطعن، السيد علي بن علي بن أبي الحسن في كتاب سمّاه (الشواهد المكية في مداحض حجج الخيالات المدنية)، طبع في هامش الفوائد المدنية.

(٤) الدرر النجفية: ٩٢. «منه رحمه الله».

وإنّ أهم النقاط التي اختلف فيها أربع:

إحداها: مسألة التقليد التي استوفينا البحث عنها في هذا الكتاب.

ثانيتها: تنويع الحديث إلى الصحيح والحسن والموثق والضعيف، حيث شجبه الأخباريون ومنعوه باعتباره اصطلاحاً حادثاً لم يكن معروفاً لدى قدماء فقهاء الإمامية، وإنّما الحجة لديهم هو الحديث المحفوف بقرائن الصحة والصدور فقط. وسبق[1] بحثنا عنه مفصلاً وأثبتنا هناك صحة التنويع، وعدم غفلة القدماء عنه، فلم تنحصر الحجة من الأخبار لديهم بالطائفة المحتفة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور، بل هناك طائفة أخرى حجة لديهم، وهي الأخبار التي رواها الموثقون في النقل، الممدوحون في السيرة، وهذا أساس التنويع وأصله. فالقدماء والمتأخرون جميعاً عملوا بهاتين الطائفتين معاً.

الإجماع والعقل

ثالثتها ورابعتها: الإجماع والعقل اللذان اعتبرهما الأصوليون بشرائط خاصة ونطاق محدود بعد الكتاب والسنة. كما أنّ بعض الأخباريين قد التزم بحجيتهما في موارد خاصة وإن كانت دائرة الحجية لديه أضيق منها لدى الأصوليين، وناقش بعضهم في حجيتها.

واختلافهم هذا على غرار الخلاف في بعض قواعد استنباط الحكم وأدلته لا يضرّ بوحدتهم، كما أشرنا إليه، ولذا لزمنا البحث عن هذين المدركين لاستنباط الأحكام، وسبق أن وعدنا به، فنقول:

إنّ الأصوليين قد استندوا في حجيتهما إلى الأدلة وأقاموا عليها البراهين.

---

(١) انظر: الجزء الأول/ المبحث الأول: تنويع الحديث، العناوين: قدم التنويع وحدوثه، الأخباريون وتنويع الحديث، صحة تنويع الحديث...

١ ـ فالإجماع لم يكن حجة عندهم بما أنّه اتفاق بين الفقهاء على حكم، بل لكشفه عن موافقة المعصوم عليه السلام لأولئك المجمعين وصدور الحكم عنه عليه السلام، فوجب التعبد به لذلك. قال المحقق الحلي: (وأمّا الإجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم عليه السلام، فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله عليه السلام لما كان حجة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة؛ لا باعتبار اتفاقهما، بل باعتبار قوله عليه السلام...)[1].

نعم، اختلفوا في وجه كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام، فاستدل الشيخ الطوسي[2] وجماعة بقاعدة اللطف، واستدل غيرهم بوجوه أخرى بسطوا البحث عنها في كتب الأصول.

وقد اعترف الشيخ يوسف البحراني بحجيته في موردين، فقال: (نعم، لو انحصر حملة الحديث في قوم معروفين أو بلدة محصورة في وقت ظهوره عليه السلام، كما في وقت الأئمة الماضين عليهم السلام اتجه القول بالحجية، ويقرب منه أيضاً ما لو أفتى جماعة من الصدر الذي يقرب منهم عليهم السلام، كعصر الصدوق وثقة الإسلام الكليني ـ عطر الله مرقدهما ـ ونحوهما من أرباب النصوص بفتوى لم نقف فيها على خبر ولا مخالف منهم، فإنّه أيضاً مما يقطع بحسب العلم العادي فيها بالحجية ودخول قول المعصوم عليه السلام فيهم؛ لوصول نصّ لهم في ذلك. ومن هنا نقل جمع من أصحابنا أنّ المتقدمين كانوا إذا أعوزتهم النصوص في المسألة يرجعون إلى فتاوى علي بن الحسين بن بابويه)[3].

---

(١) المعتبر: ٦. «منه رحمه الله». المعتبر ١: ٣١.

(٢) عدة الأصول: ٢٣٢. «منه رحمه الله».

(٣) الحدائق ١: ٣٦ ـ ٣٧. «منه رحمه الله». الحدائق الناضرة ١: ١٠، السطر ٥، الطبعة الحجرية.

فالبحث حول الإجماع منحصر في موردين:

أحدهما: في وجه كشفه عن قول المعصوم عليه السلام.

ثانيهما: في حصول اتفاق الفقهاء في المسألة، حيث ادعي الإجماع أحياناً مع وجود المخالفين فيها. وقد سبق[١] بحثنا عن ذلك، وأثبتنا الاعتذار عنه بعدة وجوه.

أمّا بعد انكشاف قول المعصوم عليه السلام لفقيه من الإجماع القائم لديه فلا بحث في حجيته في حقه، ولزوم العمل عليه، ويؤول أمر الإجماع إلى السنة التي عمل بها جميع المسلمين، وإنّما أطلق عليها الإجماع بلحاظ أنّه الكاشف عنها، ولذا قال الشيخ يوسف البحراني: (وعلى هذا فليس في عدّ الإجماع في الأدلة إلاّ مجرد تكثير العدد وإطالة الطريق؛ لأنّه إن علم دخوله عليه السلام فلا بحث، ولا مشاحة في إطلاق اسم الإجماع عليه وإسناد الحجة إليه ولو تجاوزاً، وإلاّ فإن ظن ولو بمعاضدة خبر واحد فكذلك...)[٢].

وعلى أية حال فإن تمكن الفقيه بنفسه من تحصيل اتفاق الفقهاء على حكم كشف بمقتضى العلم العادي عن ثبوته في الشريعة ووصوله إليهم بدليل معتبر، وإن تعذر ذلك، وإنّما نقل الإجماع عليه بعض الثقات من الفقهاء، فإن ثبت أنّه يريد نقل اتفاق فتاوى الكل نقلاً حسياً فهو بمنزلة الاتفاق المحصّل، وإلاّ لم يصلح لإثبات الحكم؛ لاختلاف مباني الفقهاء في نقل الإجماع.

وقد يتفق الفقهاء على هجر حديث صحيح السند، فإن حصّل الفقيه اتفاقهم بنفسه

---

(١) انظر: الجزء الأول/ المبحث الثاني: أحاديث أصحاب الإجماع، تحت عنوان: مناقشة أدلة حجة هذا الإجماع.

(٢) الحدائق ١: ٣٦. «منه رحمه الله». الحدائق الناضرة ١ : ١٠، السطر٣، الطبعة الحجرية.

أو نقلـه بعـض الـثقات من الفقهاء سقط ذلك الحديث عن الاعتبار؛ لكشف اتفاقهم عن وجـود خلـل فـي الحـديث مانـع عن العمل به؛ لأنّه بمرأى منهم ومسمع، وهو صحيح السند، فلا يكون لهم عذر في هجره إلا ذلك الخلل المسقط له عن الاعتبار.

وهـذا المعنـى ذُكـر وجهاً لوهن الحديث باشتهار إعراض الفقهاء عنه، فعلى فرض عدم قبوله بالنسبة للشهرة فهو مقبول في الإجماع، وقد سبق[1] بحثنا عن ذلك.

وقـد التبس هذا الوجه على بعض الأخباريين فأورد بأنّ الإجماع لما لم يكن حجـة فـي نفسـه كيف يترك الخبر الصحيح لأجله إذا انعقد على خلافه كالأخبار الواردة في وجوب غسل الجمعة. ولم يلتفت إلى أنّ عدم حجية الإجماع في نفسه بملاك، وسقوط الحديث المعارض له عن الاعتبار بملاك آخر.

٢ـ والعقـل لم يعتمد عليه الأصوليون بما أنّه مشرِّع وحاكم، بل بما أنّه مدرك ومميـز تمييـزاً كـاملاً امـتاز بـه الإنسـان عـن بقية الحيوانات، ولم يكتفوا بإدراكه للمصـلحة أو المفسـدة فقط وإن قالوا بتبعية الأحكام لهما، حيث يكون وجودهما مـن قبـيل المقتضـي للحكـم، ومـن الممكـن فقدان شرطه أو وجود مانعه، وإنّما اعتمدوا على إدراكه في موردين:

أحـدهما: أن يـدرك العلـة الـتامة المؤلفة من المقتضي والشرط وعدم المانع للملازمة بين هذا الإدراك وحكم الشرع؛ لكنّه نادر جداً.

قـال المحقـق النائينـي: (إنّ العقـل بعـدما أدرك المصـلحة الملزمة في شيء كالكـذب المنجـي للنبي ﷺ، أو لجماعة من المؤمنين مثلاً، وأدرك عدم مزاحمة شـيء آخر لها، وأدرك أنّ الأحكام الشرعية ليست جزافية، وإنّما هي لأجل إيصال

(١) انظر: الجزء الأول / المبحث الرابع: الحديث وشهرة الفتوى، تحت عنوان: شهرة الإعراض عن الخبر.

العباد إلى المصالح وتبعيدهم عن المفاسد، كيف يعقل أن يتوقف في استكشاف الحكم الشرعي بوجوبه ويحتمل مدخلية وساطتهم ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ بل لا محالة يستقل بحسن هذا الكذب ويحكم بمحبوبيته...)[١].

ثانيهما: أن يدرك أمراً خارجياً ثابتاً، مثل استحالة اجتماع النقيضين، ويسمّى بالعقل الفطري، فيستتبع حكماً شرعياً لا محالة، فإنّ إدراكه استحالة ذلك يلزمه أن يدرك استحالة أن يأمر المولى بشيء وينهى عنه أو يأمر بضده. وعليه فوجوب فعل في الشريعة يستلزم حرمة ضده ووجوب مقدمته، كما أنّ حرمة فعل تستلزم عدم الأمر به، فتحريم الكون في الدار المغصوبة مانع من الأمر به، فتبطل الصلاة فيها لذلك.

وهذا الإدراك لأمر ثابت في الواقع ليس بإدراك لحكم شرعي ليشمله النهي عن استعمال الرأي فيه، وإنّما هو إدراك لما يستتبع الحكم الشرعي كاستحالة اجتماع النقيضين المستتبع لعدم طلب المولى للفعل الذي نهى عنه.

ولم ينكر الأخباريون حجية هذا العقل النظري الفطري، وإنّما ناقشوا في حجية العقل العملي. وصرح المحقق السيد الصدر بأنّه لا أثر لهذا النقاش؛ لأنّ هذا الدليل العقلي وإن كان حجة ويسوغ العمل به لكنّا لم نجد حكماً واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة. وأمّا الإجماع فإنّه يرجع إلى السنة؛ لكونه وسيلة لإثباتها في بعض الحالات، ولذا صرح بأنّه لم يعتمد في فتاواه على غير الكتاب والسنة[٢].

---

(١) أجود التقريرات ٢ : ٤٠. (منه رحمه الله). راجع أجود التقريرات (تقريرات السيد الخوئي ﵀ لأبحاث أستاذه الشيخ محمد حسين النائيني) ٢ :٤٨ تحت عنوان: الجهة الرابعة في طي مناقشة ما ذهب إليه بعض الأخباريين من إنكار الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي. مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٢٣ م.

(٢) الفتاوى الواضحة ١: ١٥. ((منه رحمه الله)).

وسبق[١] البحث عن رجوع الإجماع إلى السنة وأنّه لا ضير في تسمية الدليل إجماعاً باعتبار كشفه عنها، فلا يبقى نقاش في حجيته؛ لأنّ العمل في الحقيقة بالمنكشف وهي السنة، لا بالكاشف عنها وهو الإجماع.

كما أنّ توافق الدليلين العقلي واللفظي لا يبقي مجالاً للإيراد على الحكم الناتج عنهما، فالظلم ـ مثلاً ـ أدرك العقل بنحو الجزم قبحه وحرمته، وصرح بها الكتاب والسنة، فهما يرشدان إلى ما أدركه العقل بنظر الأصولي الذي يرى حجية إدراكه، ومولويان بنظر الأخباري الذي يناقش في حجيته، والنتيجة واحدة، وهي ثبوت حرمة الظلم في الشريعة، وإنّما الخلاف في أنّ الدليل اللفظي مولوي أو إرشادي، ولا أثر له.

وإنّما يظهر الأثر فيما لو تجرد العقل في إدراكه عن الدليل اللفظي، وقد مثل لذلك بوجوب تخليص المؤمن من الهلكة كإنقاذه من الغرق ونحوه، فإنّ الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة إنّما وردت في حرمة ظلمه وهتكه وإيذائه، كما أنّها ندبت إلى معونته وقضاء حوائجه، ولعظم حرمته عند الله تعالى أدرك العقل بنحو الجزم وجوب إنقاذه، كما يدرك العبد وجوب إنقاذ ابن المولى المشرف على الغرق وإن لم يصدر منه أمر بإنقاذه، ولحجية هذا الإدراك العقلي يجب الإنقاذ. فإن قام دليل لفظي على ذلك كان مرشداً إليه، كما سبق.

وعلى أية حال فالمراد بالدليل العقلي الذي هو حجة إدراك العقل لما يوجب القطع واليقين للمكلف بالحكم الشرعي. والدليل على حجية هذا الإدراك في نطاقه الضيق المحدود أمور:

---

(١) انظر: الجزء الأول/المبحث الثاني: أحاديث أصحاب الإجماع، تحت عنوان: (التسامح في دعوى الإجماع...).

أحدها: تسليم حجيته في شأن الاعتراف بالصانع ـ جل شأنه ـ وتوحيده، وسائر صفاته، بل انحصر الوصول إليها بالبرهان العقلي، بلا دخل للأدلة اللفظية فيها، فإنّ حجية أخبار الأنبياء والكتب السماوية عن ذلك فرع وجود المرسل لهم المنزل لها. ولذا أمر القرآن الكريم بالنظر في نظام الكون والتفكر في عجائبه، ليصل الإنسان بعقله إلى الاعتراف بوجود الصانع الحكيم المدبر، وأرشد إلى ذلك كثير من الأحاديث.

فروى هشام بن الحكم عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال له: «**يا هشام، إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان، وَدَلَّهُم على ربوبيته بالأدلة، فقال: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾**(١)**. يا هشام، قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفته بأنّ لهم مدبراً فقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾**(٢)»(٣).

ومثله تصديق الأنبياء في دعوة النبوة، فإنّه لا يمكن إلا بتوسط البرهان العقلي؛ لتوقف صحة تلك الدعوى على إظهار المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وآله، ولولا حكم العقل بقبح تصديق المولى الحكيم لمن يدعي النبوة زوراً بتمكينه من الإتيان بما هو خارق للعادة لما كانت تلك المعجزة آية الصدق. فحكم العقل بالحسن والقبح ضروري، وعليه قوام الأديان وصحة رسالات الأنبياء.

---

(١) البقرة : ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) النحل : ١٢.

(٣) الكافي ١ : ١٣/ ١٢، كتاب العقل والجهل. «منه رحمه الله». أقول: والحديث طويل حرّي بالنظر والتدبر في ما حواهُ من نكات في المعرفة العقلية.

قال الشيخ الطوسي: (وأما المكتسب الذي لا يصح إلاّ بالعقل فهو كل علم لو لم يحصل للمكلف لم يمكنه معرفة السمع، وما لا يتم هذا العلم إلاّ به، وذلك نحو العلم بأنّ هاهنا حوادث لا يقدر عليها أحد من المحدثين، وأنّ لها محدثاً قادراً عالماً حياً قديماً، لا يشبه الأجسام ولا تشبهه ولا الأعراض، وأنّه غني لا يجوز عليه الحاجة، وأنّه يستحق هذه الصفات لذاته، لا لمعان قديمة أو محدثة سواه، وأنّه لا يفعل إلا الحسن، ولا يجوز عليه شيء من القبائح، ولا الإخلال بالواجب، فمتى علم هذه الجملة صح أن يعلم صحة السمع، ومتى لم يعلمها أو لم يعلم شيئاً منها لا يصح أن يعلم صحة السمع، وإنّما قلنا ذلك لأنّه متى لم يعلم ما قلناه لم يأمن أن يكون الذي فعل المعجز غير الحكيم، وأنّه ممن يجوز عليه تصديق الكذاب فلا نثق بصحة السمع...)(١).

وعليه فالرجوع إلى حكم العقل وإدراكه في بعض القواعد التي كان أصل الحكم فيها معلوماً ليس بأعظم من الرجوع إليه في تلك الأمور التي ينبعث عنها الإيمان أو الكفر، ودخول الجنة أو النار، فحجية العقل في محل البحث أولى.

ثانيها: النصّ على حجيته في الكتاب والسنة.

قال تعالى في عدة من الآيات الكريمة: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٢).

وعلق عليه الشيخ يوسف البحراني بقوله: (أي يعملون بمقتضى عقولهم)(٣).

وقال في آيات أخرى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(٤). ﴿لآيَاتٍ لأُوْلِي

---

(١) عدة الأصول: ٣٠٥.

(٢) الرعد: ٤.

(٣) الحدائق ١ : ١٢٩. «منه رحمه الله». الحدائق الناضرة ١: ٢٩، السطر ٢٥، الطبعة الحجرية.

(٤) الرعد: ٣.

النُّهَى﴾(١). ﴿لآيَاتٍ لأُولِي الألْبَابِ﴾(٢). ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾(٣). ﴿لَذِكْرَى لأُولِي الأَلْبَابِ﴾(٤). والنهى جمع نهية، مثل مدى ومدية (والنهية العقل؛ لأنها تنهى عن القبيح)(٥). والألباب جمع لب، وهو العقل أيضاً، نص عليه صاحب (المصباح)(٦).

وذم تعالى قوماً لم يعملوا بمقتضى عقولهم فقال: ﴿أَفَلاَ يَعْقِلُونَ﴾(٧). ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْقِلُونَ﴾(٨). ﴿وأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾(٩). ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾(١٠).

وروى هشام بن الحكم عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال له: «**يا هشام، إنّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة؛ فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول**». وقال عليه السلام له: «**يا هشام، كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: ما عُبِدَ الله بشيء أفضل من العقل...**». وسبق قوله عليه السلام له: «**إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول**».

وروى أبو يعقوب البغدادي: أنّ ابن السِكّيت(١١) قال لأبي الحسن عليه السلام في

---

(١) طه: ٥٤، ١٢٨.

(٢) آل عمران: ١٩٠.

(٣) الزمر: ٩.

(٤) الزمر: ٢١.

(٥) المصباح المنير ٢: ٦٢٩ ـ نهى.

(٦) المصباح المنير ٢: ٥٤٧ ـ لب.

(٧) يس: ٦٨.

(٨) المائدة: ٥٨.

(٩) المائدة: ١٠٣.

(١٠) محمد: ٢٤.

(١١) ابن السكيت ـ بكسر السين وتشديد الكاف ـ هو يعقوب بن إسحاق الإمامي النحوي اللغوي، قتله المتوكل العباسي في خامس رجب سنة (٢٤٤ هـ) بعد أن فضّل الحسن والحسين عليهما السلام على ولديه المعتز والمؤيد في قضية مشهورة. الكنى والألقاب ١: ٣١٤.

حديث: فما الحجة على الخلق اليوم؟ فقال عليه السلام: «**العقل، يعرف به الصادق فتصدقه، والكاذب على الله فيكذبه**». قال فقال ابن السكيت: هذا والله هو الجواب.

وروى عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**حجة الله على العباد النبي صلى الله عليه وآله، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل**».

وروى محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام: «**إنّ الله تعالى لما خلق العقل خاطبه بقوله: أما إنّي إيّاك آمر، وإياك أنهى، وإياك أعاقب، وإياك أثيب**». ونظيره حديثه الآخر عنه عليه السلام.

وفي حديث ابن الجهم عن الإمام الرضا عليه السلام: «**إنّ الله تعالى خاطب العقل بقوله: بك آخذ وبك أعطي**»[(١)].

ثالثها: بناء العقلاء على حجيته عندما يدرك العبد أمر مولاه وإن لم يصل إليه بدليل لفظي، فلو رأى ولد المولى مشرفاً على الغرق وترك إنقاذه حتى غرق معتذراً بعدم صدور أمر لفظي من المولى به ذمه العقلاء ولم يقبلوا اعتذاره؛ لعدم استناده في ترك الإنقاذ إلى حجة، وهذا يكشف عن صحة الحكم العقلي.

وصرح ابن إدريس المتوفى سنة (٥٩٨هـ) بأنّ الفقهاء الباحثين عن مأخذ الشريعة تمسّكوا بدليل العقل، وأنّ من تنكر عنه فارق قوله المذهب، فتكون حجيته من أصوله المعروفة. وإليك نصّ كلامه: قال في مقدمة كتابه (السرائر) عند ذكر ما اعتمده في تأليفه: (فإنّ الحق لا يعدو أربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله صلى الله عليه وآله المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك

---

(١) انظر هذه الأحاديث في الكافي ١ : ١٠، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٦، ٢٨، كتاب العقل والجهل ح١، ١٢، ٢٠، ٢٢، ٢٦، ٣٢. «منه رحمه الله».

بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذه الطريق توصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسّك بها، فمن تنكر عنها عسف وخبط خبط عشواء، وفارق قوله من[١] المذهب)[٢].

وقد أثبت الشيخ يوسف البحراني في حدائقه الآيات والأحاديث الدالة على حجية العقل ولزوم العمل عليه؛ ولأجلها اعترف بحجيته بقوله: (لا ريب أنّ العقل الصحيح الفطري حجة من حجج الله سبحانه وسراج منير من جهته جل شأنه، وهو موافق للشرع، بل هو شرع من داخل، كما أنّ ذلك شرع من خارج...)[٣].

وقال أيضاً: (إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البداهة كقولهم: الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحة العمل به، وإلاّ فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك. وإن عارضه دليل عقلي آخر، فإن تأيد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي، وإلاّ فإشكال. وإن عارضه دليل نقلي، فإن تأيد ذلك العقلي أيضاً بنقلي كان الترجيح للعقلي، إلاّ أنّ هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلاّ فالترجيح للنقلي وفاقاً للسيد المحدث المتقدم[٤] ذكره، وخلافاً للأكثر. هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق.

---

(١) حرف الجر هنا على تقدير صحته زائد. «منه رحمه الله».

(٢) السرائر ١: ٤٦/ المقدمة.

(٣) الحدائق الناضرة ١ : ٢٩، السطر ٣٠. وأضاف: (لكن ما لم تغيّره غلبة الأوهام الفاسدة وتتصرف فيه العصبية أو حب الجاه أو نحوهما من الأغراض الكاسدة، وهو قد يدرك الأشياء قبل ورود الشرع بها فيأتي الشرع مؤيداً له، وقد لا يدركها قبله ويخفى عليه الوجه فيها فيأتي الشرع كاشفاً له ومبيناً).

(٤) ويقصد به الشيخ نعمة الله الجزائري، حيث قال الشيخ صاحب الحدائق: (ولم أرَ من ردّ ذلك وطعن فيه سوى المحقق المدقق السيد نعمة الله الجزائري ـ طيب الله مرقده ـ في مواضع من مصنفاته منها كتاب الأنوار النعمانية... حيث قال فيه ونعم ما قال فإنّه الحق الذي لا يعتريه غياهب الإشكال...).

أما لو أريد به المعنى الأخص، وهو الفطري الخالي من شوائب الأوهام، الذي هو حجة من حجج الملك العلام، وإن شذّ وجوده بين الأنام، ففي ترجيح النقلي عليه إشكال، والله العالم)(١).

ومع هذا قال: (ولا ريب أنّ الأحكام الفقهية ـ من عبادات وغيرها ـ كلها توقيفية تحتاج إلى السماع من حافظ الشريعة، ولهذا قد استفاضت الأخبار... بالنهي عن القول في الأحكام الشرعية بغير سماع منهم عليهم السلام...)(٢).

فيكون السماع من المعصومين عليهم السلام شرطاً في تنجز التكليف ووجوب امتثاله.

والجواب عنه:

أولاً: أنّه سبق عند البحث عن طوائف الأحاديث أنّ ما دلّ منها على المنع من استعمال الرأي في أحكام الشرع وبطلان العبادة بدون الرجوع إلى المعصوم عليه السلام إنّما ورد تحذيراً عمّا كان شائعاً في تلك العصور من استقلال فقهاء العامة بآرائهم والعمل بالقياس والاستحسان ونحوهما، وعدم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام أحد الثقلين اللذين أمرنا بالتمسك بهما، ولذا ندد بهم وبقياسهم في مجموعة كبيرة من الأحاديث، وجاء في بعضها: «**إنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس**»(٣). «**وأنّ السنة إذا قيست محق الدين**»(٤).

وعليه فلا تنظر تلك الأخبار إلى الفقيه الذي يرجع إلى أهل البيت عليهم السلام في أصوله وفروعه، ويمتثل الحكم الذي يحصل له القطع به بواسطة الرسول الباطني.

---

(١) الحدائق الناضرة ١ : ٣٠، السطر ٥ الطبعة الحجرية.

(٢) الحدائق ١ : ١٢٩ وما بعدها. «منه رحمه الله». الحدائق الناضرة ١ : ٢٩ سطر ٣٦ الطبعة الحجرية.

(٣) الوسائل ٢٧ : ٤٣، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ١٨.

(٤) الوسائل ٢٧ : ٤١، أبواب صفات القاضي، ب ٦ ح ١٠.

وثانياً: على فرض إطلاق تلك الأخبار فهي معارضة بالأدلة السابقة من الكتاب والسنة الصريحة في حجية العقل، ولزوم العمل عليه، فيتعين حمل ما ينافيها على ما ذكرناه، أو غيره مما يزول به المنافاة.

وثالثاً: أنّا اعتبرنا في الدليل العقلي حصول القطع واليقين للمكلف بالحكم الشرعي، واليقين عبارة عن انكشاف الواقع للمكلف، فحجيته ذاتية لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً، فعلى فرض ظهور تلك الروايات في المنع عن العمل بالقطع الحاصل من الدليل العقلي فلابد من حمله على ما لا يتنافى مع حجية القطع الذاتية.

ولذا قال الشيخ الأنصاري: (... كيف؟! والعقل بعدما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، وعلم بوجوب إطاعة الله، لم يحتج ذلك إلى توسط مبلّغ. ودعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة، فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام...)(١).

وقال المحقق الخراساني: (فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فلابد في ما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم العقلي، لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو إجمالاً)(٢). من دون تعيين المقدمة الممنوعة، لا أنّ القطع بعد حصوله لا يكون حجة.

---

(١) فرائد الأصول: ١١. «منه رحمه الله». فرائد الأصول ١: ٤٢.

(٢) كفاية الأصول ٢ : ١٥٧. «منه رحمه الله». كفاية الأصول : ٢٧١.

ودعوى أنّ المكلف قد يقطع بحكم ثم يتبدل قطعه وينكشف خطؤه فيدل ذلك على بطلان الحكم العقلي موهونة.

فإنّ العقل ليس له سوى إدراك وجوب الإطاعة على العبد عندما يحصل له القطع واليقين بطلب المولى، كما في سائر أوامره الثابتة بالأدلة الأخرى، فإن تبدّل القطع وانكشف الخلاف وجب العمل على ما انكشف ثانياً، كما لو انكشف خطؤ الأمارة التي لا نقاش في حجيتها.

وذكرنا عند البحث عن المطلق والمقيد أنّ الدليل العقلي صالح لتقييد المطلق اللفظي، وذلك حينما يدرك العقل على نحو الجزم اختصاص الحكم ببعض مصاديق اللفظ المطلق الوارد في الدليل. وذكر له الشيخ الطوسي عدة أمثلة، منها تخصيص الخطاب في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾[1] بالعقلاء من أجل قيام الدليل العقلي على أنّ الأطفال والمجانين لا يحسن تكليفهم[2].

وصرح المحقق الخراساني بأنّ ما نسب إلى بعض الأخباريين من عدم الاعتبار بالقطع الحاصل من مقدمات عقلية لا يساعد عليه كلامهم، بل هم أمّا في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما هو صريح ما حكي عن السيد الصدر[3] في باب الملازمة. وأمّا في مقام عدم جواز الاعتماد على

---

(١) النساء: ١.

(٢) عدة الأصول: ١٣٠. «منه رحمه الله». أقول: قال الشيخ ﷺ: (وذهب بعضهم على أنّ تخصيص العموم لا يقطع بأدلة العقل... وإلا تناقضت الأدلة، وهذا لا يجوز، ولهذه الجملة خصصنا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ وحملناه على العقلاء لما دلَّ دليل العقل على أنّ الأطفال والمجانين ومن لا عقل له لا يحسن تكليفه).

(٣) هو السيد محمد بن مير محمد باقر الرضوي، درس في أصفهان ثم في قم وهمدان والنجف ←

المقدمات العقلية؛ لأنّها لا تفيد إلاّ الظن، كما هو صريح المحدث الإسترآبادي(١).

لكن ما سبق من كلام الشيخ يوسف البحراني ظاهر في المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية في الأحكام الفقهية، حيث اعتبر توسط المعصوم عليه السلام فيها. وقد أجبنا عنه بوجوه ثلاثة. على أنّه التزم بحجية العقل في عدة موارد وجعله شرعاً من داخل قبال الشرع من الخارج الذي يلزم التعبد به، مشيراً بذلك إلى الحديث السابق المصرح بوجود حجتين لله ظاهرة وباطنة، فالأولى الرسل والثانية العقول.

ومع الغضّ عن ذلك، فإنّ خلافه في الحجية غير ضائر، كما لا يضرّ في حجية آيات الكتاب الكريم بناء بعضهم على عدم حجيتها إلاّ بعد تفسيرها في أحاديث أهل البيت عليهم السلام، ولذا قال في حدائقه بعد ذكر الكتاب: (ولا خلاف بين أصحابنا الأصوليين في العمل به في الأحكام الشرعية والاعتماد عليه... وأما الأخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفريط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتى مثل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾(٢) إلاّ بتفسير من أصحاب العصمة صلوات الله عليهم، ومنهم من جوّز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لأهل العصمة عليهم السلام في تأويل مشكلاته وحل مبهماته)(٣).

الأشرف واشتغل فيها على الشيخ أحمد الجزائري والشريف أبي الحسن العاملي، وتلمذ عليه المحقق البهبهاني. توفي (عام ١١٦٠هـ) عن خمس وستين عاماً. وهو شارح الوافية (مخطوط). الكنى والألقاب ٢: ٤١٤.

(١) كفاية الأصول ٢ : ١٥٦ ـ ١٥٧، «منه رحمه الله». كفاية الأصول: ٢٧٠.

(٢) التوحيد: ١.

(٣) الحدائق الناضرة ١: ٩، السطر ٩، الطبعة الحجرية.

وقـال: (إنّهم ذكروا أنّ الاستدلال بالكتاب والسنة خاصة مخصوص بالأخباريين، مع أنّ الخلاف بين الأخباريين واقع فيه، فمنهم المحدث الإسترآبادي... فإنّه صرح في كتاب (الفوائد المدنية)(١) بعدم جواز العمل بشيء منه إلاّ ما ورد تفسيره عن أهل العصمة عليهم السلام، واقتصر آخرون على العمل بمحكماته...)(٢). وسبق الإشارة إلى ذلك(٣).

وخلاصة البحث:

إنّ ما ذهب إليه الأصوليون من حجية العقل وإدراكه في ذلك النطاق الضيق المحدود مما لا محيص عن الالتزام به عملاً بالأدلة السابقة من الكتاب والسنة وبناء العقلاء.

إذاً فمـن الحيـف أن يقـال: إنّهم قد تبعوا في حجيته أهل الرأي والقياس من المخالفـين، وأهل الطبيعة والفلاسفة من الحكماء وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقـول، وطـرحوا مـا جـاءت بـه الأنبياء عليهم السلام، حيث لم يكن على وفق عقولهم. واستشـهد علـى ذلـك بأنّ عيسى عليه السلام (لما دعا إفلاطون إلى التصديق بما جاء به. أجـاب بأنّ عيسى عليه السلام رسول إلى ضعفة العقول، وأمّا أنا وأمثالي فلسنا نحتاج في المعرفة إلى إرسال الأنبياء)(٤).

ومـا أبعـد مـا بين هؤلاء الفلاسفة وأهل القياس، وبين أولئك الفقهاء الذين قضوا عمـرهم فـي سـبيل الوصـول إلـى أقوال النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام وأفعالهم، وسبروا

---

(١) قال المحدث الإسترآبادي في (الفوائد المدنية: ١٦٤): (... نحن نوجب الفحص عن أحوالها بالرجوع إلى كلام العترة عليهم السلام ، فإذا ظفرنا بالمقصود وعلمنا حقيقة الحال عملنا بها، وإلاّ أوجبنا التوقف والتثبت).

(٢) الحدائق ١: ٢٧، ١٦٩. «منه رحمه الله». الحدائق الناضرة ١ : ٣٦، السطر ٣٧، الطبعة الحجرية.

(٣) انظر: المبحث الحالي (الخامس عشر)، عنوان: (حول تقليد المعصوم عليه السلام).

(٤) الحدائق ١: ١٢٦. «منه رحمه الله». الحدائق الناضرة ١ : ٢٨، السطر ٣٢، الطبعة الحجرية.

جميع الأحاديث المنقولة عنهم عليهم السلام، وتعبدوا بكل ما صح نسبته إليهم امتثالاً لأمر النبي صلى الله عليه وآله بالرجوع إلى أهل بيته في حديث الثقلين ونظائره.

وأما قصة إفلاطون وجوابه لعيسى عليه السلام فغير قابلة للتصديق، حيث نص المؤرخون على أنّ عصر إفلاطون سابق على ولادة المسيح عليه السلام بعدة قرون تخللها جمع من الحكماء والملوك(١)، فقد ولد إفلاطون سنة ٤٣٠، وتوفي سنة ٣٤٧ قبل الميلاد. وقيل: ولد سنة ٣٣٠، وتوفي سنة ٢٤٧ قبل الميلاد. وهو مؤسس المدرسة المعروفة بالأكاديمية، وهو تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو المتوفى قبل الميلاد أيضاً.

وإنّ الذي أدرك عصر المسيح عليه السلام من الحكماء هو جالينوس الذي لقب بخاتم الأطباء والمعلمين، ولما سمع بدعوة المسيح عليه السلام سار للاجتماع به والنظر في معاجزه، ومات في طريقه إليه(٢).

---

(١) إنّ أول حكيم لليونانيين وضع كتاباً ودون علماً هو أبقراط مقليدس، وخلفه تلميذه سقراط، وخلفه تلميذه إفلاطون، وخلفه تلميذه أرسطاطاليس، وخلفه تلميذه الإسكندر ذو القرنين الذي ملك الدنيا مدة ١٢ سنة، وخلفه سبعة ملوك من اليونانيين ملكوا ١٧٦ سنة، أولهم بطليموس الحكيم، وبذلك انتهى أمد ملك اليونانيين، وصار الملك إلى الروم، وكان أول ملك منهم فهاساطق، ملك ٢٢ سنة، ثم أغسطس، وبعد مضي سنة من ملكه ولد المسيح عليه السلام؟

انظر: تاريخ اليعقوبي الجزء الأول، فصلي البحث عن اليونانيين وحكمائهم وملوكهم وملوك الروم. «منه رحمه الله». تاريخ اليعقوبي ١: ٨١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٩، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦.

(٢) جاء في كتاب (منن الرحمن ٢: ٨٥): أنّ جالينوس (لما بلغه دعوة المسيح عليه السلام واحياءه الموتى، وخلقه الطير، وإبراءه الأكمه والأبرص، قال لمن حوله من التلامذة: إنّ علم من هذا المدعي بما لا تستقل به الطبيعة سفه قبل ما ادعاه لا يخاطب، ويحمل في ما ادعاه على ما تقدم العلم منه من السفه، وإن لم يعلم منه سفه تقدم دعواه يطلب بالبيان؛ لإمكانه مما وراء عالم الطبيعة، وذلك سبيل كل ناطق يقوم في ابتداء كل قرن يأتي من الزمان للاضطرار إليه عند ظهور الفساد في الأرض، سبيله الدعوى بما لا تستقل به الطبيعة؛ لانقياد الناس إلى

وما أكثر العقلاء الذين دلتهم عقولهم على الإيمان بالله تعالى واتباع رسله. فكلما غار فكر العالم في أسرار الكون تجلت له حكمة الصانع المدبر، وكلما فكر في أحكام الشريعة الإسلامية تجلى له أسرارها الغامضة، ولأجله أسلم جم غفير من الكافرين ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١).

بادرة خطيرة

ومن المؤسف جداً أن تظهر في السنين الأخيرة دعايات ضد المرجعية الدينية لمذهب أهل البيت عليهم السلام اختلفت الدوافع إلى بثها، كما اختلفت الأساليب في حياكتها.

وقام أعداء الإسلام بالقسط الأوفر من ذلك، حيث رأوا أنّ مركز القوى الإسلامية في قيادته الدينية، حيث يقدسها الشعب المسلم ويخضع لأوامرها من وراء التقديس، ولذلك بذلوا جهوداً جبارة في سبيل استلاب ذلك التقديس من النفوس، وفصل الشباب المسلم عن قيادته الدينية؛ لأنّه جيل الغد الذي يعتمد عليه الإسلام.

ومن أخطر أساليبهم في هذا السبيل رمي المرجعية بالتقصير في أداء وظائفها تجاه المجتمع المسلم والحفاظ عليه، حيث لم ينجح المس بكرامتها بأكثر من ذلك. وساروا بهذا اللون من النقد بإطار التظاهر بالعطف على أحكام الدين وأبنائه، ولذا أثروا على البعض فماشاهم في ذلك بحسن من النية.

ولذا وجب علينا التنبيه والتحذير من تلك الأساليب التي يراد من ورائها

طاعته بعد القيام بصحة ما ادعاه، فمن سلك سبيله بعد ذلك تمت حركته. ثم تجهز للاجتماع به وسار إليه فمات في طريقه بمدينة (الغرما)، وهي على شاطئ بحيرة (تنبس) وبها قبره). «منه رحمه الله».

(١) الرعد: ٤.

القضاء على روح الدين وروحانيته، والتي هضم بها جهود أولئك الأعلام الذين وقفوا أنفسهم لخدمة الإنسانية، وأفنوا زهرة حياتهم في سبيل الله تعالى.

فالمرجعية الدينية ساهرة على مصالح المسلمين، وسائرة دوماً على هدى النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام في هذا السبيل، وأعمالها الماثلة أمام كل عين خير شاهد على ذلك، ولها أعمال وجهود أخرى لم يطلع عليها أولئك الذين أغفلوا، حيث لا يراد بها إلا وجه الله، لا رئاء الناس، غير أنّ الرياح تجري أحياناً بما لا تشتهي السفن، فأي تقصير لربانها، وإنّما التقصير في عهدة أولئك المتخاذلين عن نصرها.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

مصادر الكتاب

اقتصر جملة من المؤلفين على ذكر أهم مصادر كتبهم وإغفال الباقي؛ لغرض التقليل والإيجاز، وما استحسنت ذلك، ولذا أُثبتّ في هذا الفهرست لمصادر الكتاب جميع الكتب التي نقلت عنها ولو مرة واحدة، وبما أنّ كثيراً منها متكرر الطبع، فقد أشرت إلى طبعاتها وتواريخها إلاّ ما خلا من ذكر اسم المطبعة أو تاريخها.

وأنّ بعض هذه المصادر لم اعتمد عليه إلاّ في نقل رأي مؤلفه فحسب عندما دعت الضرورة إلى مناقشته، أو إلزامه بما رواه أو التزم به، فليتنبه.

* القرآن الكريم.

١ـ أبو هريرة، شرف الدين (السيد عبدالحسين ابن السيد يوسف الموسوي العاملي)، المطبعة الحيدرية ـ النجف، سنة ١٣٨٥هـ.

٢ـ الإجازات العلمية عند المسلمين، (الدكتور عبدالله فياض)، مطبعة الإرشاد ـ بغداد، سنة ١٩٦٧م.

٣ـ أجود التقريرات، الخوئي (السيد أبو القاسم ابن السيد علي أكبر الموسوي)، تقرير دروس أستاذه النائيني، مطبعة الشركة المساهمة ـ طهران، الطبعة الثانية سنة ١٣٦٧هـ مطبعة العرفان ـ صيدا، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٤هـ. مؤسسة صاحب الأمر عجّل الله تعالى فرجه الشريف، الطبعة الأولى سنة ١٤١٩هـ.

٤ـ الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (أبو الحسن علي بن أبي علي محمد ابن سالم التعلبي)، دار الاتحاد العربي للطباعة ـ مصر، سنة ١٣٨٧هـ.

٥ـ إحياء علوم الدين، الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي) تصحيح الشيخ عبدالعزيز السيروان، دار القلم للطباعة ـ بيروت، الطبعة الثالثة.

٦ـ الإرشاد، المفيد (الشيخ أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان)، طبع إيران، سنة ١٣٠٨هـ.

٧ـ أساس البلاغة، الزمخشري (جار الله محمود بن عمر الخوارزمي)، طبع أوفست، مطبعة أولاد أورقاند ـ مصر، سنة ١٣٧٢هـ.

٨ـ أسباب النزول، الواحدي (علي بن أحمد النيسابوري)، المطبعة الهندية ـ مصر، سنة ١٣١٥هـ.

٩ـ أصل الشيعة وأصولها، آل كاشف الغطاء (الشيخ محمد الحسين ابن الشيخ علي بن محمد رضا) ، تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥هـ .

١٠ـالأصول العامة للفقه المقارن، الحكيم (السيد محمد تقي بن محمد سعيد الطباطبائي) مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩.

١١ـأصول الفقة، الخضري (الشيخ محمد بن عفيفي الباجوري)، مطبعة السعادة ـ مصر، الطبعة الرابعة سنة ١٣٨٢هـ.

١٢ـأصول الفقة، المظفر (الشيخ محمد رضا ابن الشيخ محمد)، مطبعة النعمان ـ النجف، سنة ١٣٨٢هـ.

١٣ـأضواء على السنة المحمدية، أبو رية (الشيخ محمود)، مطبعة دار التأليف ـ مصر الطبعة الأولى سنة ١٣٧٧هـ

١٤ـأعيان الشيعة، الأمين (السيد محسن ابن السيد عبدالكريم العاملي)، مطبعة الفيحاء. مطبعة الترقي ـ دمشق، سنة ١٣٥٤هـ.

١٥ـأقرب الموارد، الشرتوني (سعيد الخوري)، طبع أوفسيت الرشدية، طهران. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، طبع أوفسيت، قم ـ إيران، سنة ١٤٠٣هـ.

١٦ـالإمام الصادق عليه السلام، أبو زهرة (الشيخ محمد بن أحمد المصري)، مطبعة مخيمر ـ مصر.

١٧ـأمل الآمل، الحر العاملي (الشيخ محمد بن الحسن)، طبع إيران، سنة ١٣٠٧ هـ. الناشر: دار الكتاب الإسلامي، قم ـ إيران، طبع أوفسيت على مطبعة الآداب، النجف الأشرف، تحقيق: أحمد الحسيني، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ.

١٨ـإيضاح الفوائد في شرح القواعد، فخر المحققين (أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف الحلي) طبع بأمر السيد محمود الشاهرودي قدس سره، المطبعة العلمية ـ قم، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ.

١٩ـالاحتجاج، الطبرسي (أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب)، مطبعة النعمان ـ النجف، سنة ١٣٨٦هـ.

٢٠ـالاستبصار، الطوسي (الشيخ محمد بن الحسن بن علي بن الحسن)، مطبعة النجف، ج١ سنة ١٣٧٥، ج٣ القسم الأول، سنة١٣٧٦هـ.

٢١ـالاستيعاب، ابن عبدالبر (أبو عمر يوسف بن عبدالله النمري القرطبي)، مطبعة نهضة مصر ـ مصر. دار الجيل، تحقيق: محمد علي البجاوي، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ.

٢٢ـبحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، المجلسي (الشيخ محمد باقر بن محمد تقي الأصفهاني)، طبع إيران، سنة ١٣٠١هـ. دار إحياء التراث العربي/ مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٣هـ.

٢٣ـبدائـع الصـنائع في ترتيب الشرائع، الحنفي (أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاشاني الحنفي)، المطبعة الجمالية ـ مصر، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨هـ.

٢٤ـالبـرهان فـي تفسـير القـرآن، البحرانـي (السـيد هاشـم بـن إسماعيل بن عبدالجواد الموسوي)، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٣هـ

٢٥ـبلغـة الفقيه، بحر العلوم، (السيد محمد ابن السيد محمد تقي الطباطبائي)، طبع إيران ـ مطبعة مشهدي، سنة ١٣٢٩هـ.

٢٦ـالبـيان فـي تفسـير القـرآن، الخوئـي (أبـو القاسـم ابـن السـيد علي أكبر الموسوي)، المطبعة العلمية ـ النجف، سنة ١٣٧٧هـ.

٢٧ـتأريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ابن يزيد الآملي البغدادي)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ـ مصر، الطبعة الثانية.

٢٨ـتـأريخ بغـداد، الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت)، نشر دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٢٩ـالـتاج الجامـع للأصـول، (منصور علي ناصف)، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، الطبعة الثانية.

٣٠ـتـاج العـروس فـي شـرح القامـوس، الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني). المطبعة الخيرية ـ مصر، الطبعة الأولى سنة ١٣٠٦هـ.

٣١ـتـاريخ الخلفاء، السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن همام الدين الخضري)، مطبعة السعادة ـ مصر، سنة ١٣٧١هـ.

٣٢ـالتبـيان فـي تفسـير القرآن، الطوسي (الشيخ محمد بن الحسن بن علي بن الحسن)، طبع، النجف، المطبعة العلمية، ومطبعة النعمان، سنة ١٣٧٦هـ.

٣٣ـ تجارب الأمم وتعاقب الهمم، مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب) تحقيق: سيد كسروي حسن، منشورات محمد علي بيضون/ دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ.

٣٤ـ تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، الحلي (جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ.

٣٥ـ تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، الحراني (الشيخ أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة)، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

٣٦ـ التحقيق والتنقير في ما يتعلق بالمقادير، كاشف الغطاء (الشيخ جعفر ابن الشيخ خضر الجناجي)، مخطوط.

٣٧ـ تذكرة الحفّاظ، الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز)، مطبعة دائرة المعارف ـ الهند، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٥هـ.

٣٨ـ تذكرة الخواص، السبط (شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزاغلي بن عبدالله البغدادي)، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، بيروت ـ لبنان سنة ١٤٠١هـ.

٣٩ـ تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي (جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف ابن المطهر)، طبع إيران، سنة ١٣٠٩هـ.

٤٠ـ تذكرة الموضوعات، الفتوني (محمد طاهر بن علي الهندي)، نشر: أمين دمج ـ بيروت.

٤١ـ تطور النقود العربية الإسلامية، الحسني (الدكتور محمد باقر)، مطبعة دار الجاحظ ـ بغداد، سنة ١٩٦٩م.

٤٢ـ تعليقة المكاسب، الغروي (ميرزا علي ابن الشيخ عبدالحسين الإيرواني)، أوفسيت الرشدية ـ طهران، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٩هـ.

٤٣ـ تعليقة المكاسب، الكمپاني (محمد حسين ابن الحاج محمد حسن الأصفهاني) طبع إيران، سنة ١٣٦٣هـ.

٤٤ـ تعليقة المكاسب، اليزدي (السيد محمد كاظم ابن السيد عبدالعظيم الطباطبائي)، طبع أوفسيت الرشدية ـ طهران، سنة ١٣٧٨هـ.

٤٥ـ تعليقة منهج المقال، الوحيد البهبهاني (الشيخ محمد باقر بن محمد أكمل الحائري)، طبع إيران، سنة ١٣٠٦هـ.

٤٦ـ تفسير العياشي، العياشي (أبو النضر محمد بن مسعود بن عيّاش السمرقندي السلمي)، تحقيق وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، إيران ـ طهران ١٣٨٠هـ.

٤٧ـ تفسير القمي، القمي (علي بن إبراهيم بن هاشم)، طبع إيران، سنة ١٣١٣هـ.

٤٨ـ تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الحر العاملي (الشيخ محمد ابن الحسن)، المطبعة الإسلامية ـ طهران، سنة ١٣٧٦هـ وتم سنة ١٣٨٩هـ، الطبعة الأخيرة. تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ.

٤٩ـ تكملة الرجال، الكاظمي (الشيخ عبدالنبي بن علي بن أحمد بن الجواد)، مطبعة الآداب ـ النجف.

٥٠ـ تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، ورّام (الشيخ ورّام بن أبي فراس بن حمدان المالكي النخعي)، المطبعة الحيدرية ـ النجف، الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٩هـ.

٥١ـ التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، السيوري (جمال الدين المقداد بن عبدالله ابن محمد الأسدي الحلي)، تحقيق: السيد عبداللطيف الحسيني الكوه كمري، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي، مطبعة الخيام ـ قم سنة ١٤٠٤هـ.

٥٢ـ تنقيح المقال، المامقاني (الشيخ عبدالله ابن الشيخ حسن)، المطبعة المرتضوية ـ النجف سنة ١٣٤٩هـ.

٥٣ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى، الخوئي (السيد أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي)، تقرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الثانية. مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدس سره، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٦هـ.

٥٤ـ تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، الطوسي (الشيخ محمد بن الحسن بن علي بن الحسن) مطبعة النعمان ـ النجف، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٧هـ.

٥٥ـ تهذيب التهذيب، ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني)، مطبعة دائرة المعارف ـ الهند، سنة ١٣٢٥هـ.

٥٦ـ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، الحلي (جمال الدين أبو منصور الحسن ابن يوسف بن المطهر)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، منشورات مؤسسة الإمام علي عليه السلام ـ لندن، الطبعة الأولى سنة ١٤٢١هـ

٥٧ـ التوحيد، الصدوق (أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه)، تحقيق وتعليق: السيد هاشم الحُسيني الطهراني. علي أكبر الغفاري، طهران ـ إيران، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٨هـ.

٥٨ـ ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري)، مطبعة الظاهر ـ القاهرة، سنة ١٣٢٦هـ.

٥٩ـ ثواب الأعمال، الصدوق (الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه)، المطبعة الحيدرية ـ النجف، سنة ١٣٩٢هـ.

٦٠ـ جامع الرواة، الأردبيلي (الشيخ محمد بن علي الحائري)، طبع شركة طبع رنگين ـ طهران، سنة ١٣٣٤هـ شمسية.

٦١ـ الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد بن همام الدين الخضري)، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ.

٦٢ـ جوابات أهل الموصل (في العدد والرؤية)، المفيد (الشيخ أبو عبدالله محمد ابن محمد بن النعمان العكبري البغدادي)، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية سنة ١٤١٤هـ.

٦٣ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، النجفي (الشيخ محمد حسن ابن الشيخ باقر)، طبع مطبعة النجف ـ النجف، ابتدىء به سنة ١٣٧٨هـ. وأكمل في طهران، وج٣ المتاجر طبع إيران، سنة ١٢٨٧هـ.

٦٤ـ الحبل المتين في إحكام أحكام الدين، البهائي (الشيخ بهاء الدين محمد ابن حسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي)، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ.

٦٥ـ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، البحراني (الشيخ يوسف ابن الشيخ أحمد آل عصفور الدرازي)، مطبعة النجف ـ النجف، ابتدىء به سنة ١٣٧٧هـ.

٦٦ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الأصفهاني (الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبدالله)، مطبعة السعادة ـ مصر، سنة ١٣٥٢هـ. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، طبع أوفسيت، بيروت ـ لبنان، سنة ١٣٥٧هـ.

٦٧ـ حياة الحيوان، الدميري (كمال الدين محمد بن موسى)، مطبعة الاستقامة ـ مصر، سنة ١٣٧٤هـ.

٦٨ـ الخصال، الصدوق (الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه)، المطبعة الحيدرية ـ النجف، سنة ١٣٩١هـ.

٦٩ـ خلاصة الأقوال، العلامة الحلي (جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر)، طبع طهران، سنة ١٣١٠هـ.

٧٠ـ الخلاف، الطوسي (الشيخ محمد بن الحسن بن علي بن الحسن)، طهران ـ ج١ مطبعة رنگين، تم سنة ١٣٨٠هـ ج٢ مطبعة تابان، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٢هـ.

٧١ـ دائرة المعارف الإسلامية، (أصدرت بالألمانية والإنجليزية والفرنسية)، يصدرها باللغة العربية: أحمد الشنتناوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبدالحميد يونس. مراجعة: الدكتور محمد مهدي علاّم. الناشر: دار الفكر.

٧٢ـ الدر المنثور، السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد بن همام الدين الخضري)، طبع بالأوفست، المطبعة الإسلامية ـ طهران، سنة ١٣٧٧هـ.

٧٣ـ الدراية في علم مصطلح الحديث، الشهيد الثاني (زين الدين بن علي العاملي)، مطبعة النعمان ـ النجف.

٧٤ـ الدرة البهية في تطبيق الموازين الشرعية على العرفية، الأمين (السيد محسن ابن السيد عبدالكريم العاملي)، طبع دمشق، سنة ١٣٣٢هـ.

٧٥ـ الدرهم الإسلامي، النقشبندي (ناصر محمود)، مطبعة الحكومة ـ بغداد، سنة ١٣٨٩هـ.

٧٦ـ الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشهيد الأول (الشيخ شمس الدين محمد بن مكي العاملي)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ.

٧٧ـ دعائم الإسلام، القاضي (أبو حنيفة نعمان بن محمد المغربي)، مطبعة دار المعارف ـ مصر، ج١، سنة ١٣٨٣هـ ج٢، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٥هـ.

٧٨ـ الدليل القطعي على انتظام القدر المرعي، الغريفي (عدنان ابن السيد شبر)، مطبعة السعادة، بروجرد ـ إيران، سنة ١٣٦٠هـ.

٧٩ـ الدينار الإسلامي في المتحف العراقي، النقشبندي (ناصر محمود)، مطبعة الرابطة ـ بغداد، سنة ١٣٧٢هـ.

٨٠ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني (الشيخ محمد محسن ابن الحاج علي)، ج٣، مطبعة الغري ـ النجف سنة، ١٣٥٧هـ ج٤، مطبعة مجلس الشورى ـ طهران، سنة ١٣٦٠هـ ج١٠، مطبعة المجلس ـ طهران، سنة١٣٧٥هـ.

٨١ـ الذكرى، الشهيد الأول (محمد بن مكي العاملي)، طبع إيران، سنة ١٢٧١هـ.

٨٢ـ رجال ابن داود، الحلي (الحسن بن علي)، مطبعة الجامعة ـ طهران، سنة ١٣٨٣هـ.

٨٣ـ رجال البرقي، البرقي (أحمد بن محمد بن خالد)، مطبعة الجامعة ـ طهران، سنة ١٣٨٣هـ.

٨٤ـ رجال السيد بحر العلوم، بحر العلوم (محمد مهدي بن مرتضى الطباطبائي) مطبعة الآداب ـ النجف، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٥هـ.

٨٥ـ رجال الشيخ الطوسي، الطوسي (الشيخ محمد بن الحسن)، المطبعة الحيدرية ـ النجف، سنة ١٣٨١هـ.

٨٦ـ رجال الكشي، الكشي (أبو عمرو محمد بن عمر بن علي بن عبدالعزيز)، طبع الهند، سنة ١٣١٧هـ. الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٧هـ.

٨٧ـ رجال النجاشي، النجاشي (أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد الأسدي الكوفي)، طبع الهند. سنة ١٣١٧هـ. الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ.

٨٨ـرسائل السيد المرتضى، المرتضى (السيد أبو القاسم علم الهدى علي بن الحسين بن موسى بن محمد الموسوي)، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي الرجائي. نشر: دار القرآن الكريم ـ قم سنة ١٤٠٥هـ.

٨٩ـالرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية، الداماد (المير محمد باقر ابن محمد الحسيني المرعشي)، منشورات: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ـ إيران ١٤٠٥هـ. (طبعة حجرية).

٩٠ـروح المعاني، الآلوسي (السيد أبو الثناء محمود بن عبدالله الحسيني)، طبع إدارة الطباعة المنيرية ـ مصر، سنة ١٣٤٥هـ.

٩١ـالروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني (زين الدين بن علي العاملي)، طبع عبدالرحيم ـ إيران، ج١ سنة ١٣٠٨هـ ج٢، سنة ١٣١٠هـ.

٩٢ـرياض العلماء وحياض الفضلاء، الأفندي (الميرزا عبدالله ابن الميرزا عيسى بيك بن محمد صالح بيك الأصفهاني)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، منشورات: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.

٩٣ـرياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، الطباطبائي (السيد علي ابن السيد محمد علي الحائري)، ج١، طبع إيران، مطبعة الحاج أحمد آقا، سنة ١٣٠٧هـ.

٩٤ـالسرائر، ابن إدريس (الشيخ محمد بن أحمد الحلي)، طبع إيران، سنة ١٢٧٠هـ.

٩٥ـسفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، القمي (الشيخ عباس بن محمد رضا)، المطبعة العلمية ـ النجف، سنة ١٣٥٢هـ.

٩٦ـسفينة النجاة، كاشف الغطاء (الشيخ أحمد ابن الشيخ علي كاشف الغطاء)، المطبعة الحيدرية ـ النجف، سنة ١٣٦٥هـ.

٩٧ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني (محمد ناصر الدين)، مطبعة دار الفكر ـ دمشق، سنة ١٣٧٩هـ.

٩٨ـ سماء المقال، الكلباسي (ميرزا أبو الهدى بن أبي المعالي بن محمد إبراهيم الكلباسي)، مطبعة الحكمة ـ قم.

٩٩ـ سنن ابن ماجة، ابن ماجة (الحافظ أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي سنة ١٣٩٥هـ.

١٠٠ـ سنن الترمذي، الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمي)، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٠هـ.

١٠١ـ السنن الكبرى، البيهقي، (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبدالله ابن موسى الخسروجردي)، مطبعة دائرة المعارف ـ الهند، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٢هـ.

١٠٢ـ السيرة الحلبية، الحلبي (علي بن برهان الدين)، مطبعة محمد أفندي مصطفى ـ مصر، سنة ١٣٠٨هـ.

١٠٣ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي (أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الهذلي) تعليق: السيد صادق الشيرازي، إنشارات أستقلال، طهران ـ إيران، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٣.

١٠٤ـ شرح التجريد، العلامة الحلي (جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر)، طبع مطبعة الحكمة ـ قم، سنة ١٣٧٧هـ.

١٠٥ـ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد (محمد بن عبدالحميد المعتزلي البغدادي)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع مصر، سنة ١٣٧٨هـ.

١٠٦ـ شيخ المضيرة أبو هريرة، أبو رية (الشيخ محمود)، مصر، الطبعة الثانية.

١٠٧ـ الصحاح، الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي)، مطبعة دار الكتاب العربي ـ مصر، أنجز طبعه سنة ١٣٧٧هـ.

١٠٨ـ صحيح مسلم، النيسابوري (مسلم بن الحجاج القشيري)، طبع بولاق ـ مصر، سنة ١٢٩٠هـ.

١٠٩ـ الصلاة، الأنصاري (الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري)، طبع طهران، سنة ١٣٠٥هـ.

١١٠ـ صنج السكة في فجر الإسلام، (الدكتور عبدالرحمن فهمي)، طبع مصر، دار الكتب، سنة ١٩٥٧م.

١١١ـ الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، ابن حجر (أحمد ابن محمد الهيتمي)، طبع دار الطباعة المحمدية ـ مصر، سنة ١٣٧٥هـ.

١١٢ـ طبقات القراء، الجزري (شمس الدين محمد بن محمد)، مطبعة السعادة ـ مصر، سنة ١٣٥١هـ.

١١٣ـ عدة الأصول، الطوسي (الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن)، طبع طهران، سنة ١٣١٤هـ.

١١٤ـ عدة الرجال، الكاظمي (السيد محسن بن الحسن الحسيني الأعرجي)، تحقيق: مؤسسة الهداية لإحياء التراث، إيران ـ قم، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥هـ.

١١٥ـ العروة الوثقى، اليزيدي (السيد محمد كاظم ابن السيد عبدالعظيم الطباطبائي)، مطبعة العرفان ـ صيدا، ج١، سنة ١٣٤٨هـ، ج٢، سنة١٣٤٩هـ.

١١٦ـ علل الشرائع، الصدوق (الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه)، طبع إيران، سنة ١٣٧٨هـ.

١١٧ـ علوم الحديث ومصطلحه، (الدكتور صبحي الصالح)، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٤هـ.

١١٨ـ علوم الحديث، ابن الصلاح (عثمان بن عبدالرحمن صلاح الدين)، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٢م.

١١٩ـ العناوين، المراغي (عبدالفتاح بن علي الحسيني)، طبع إيران، سنة ١٢٧٤هـ.

١٢٠ـ عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور (الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي)، تحقيق: الحاج مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.

١٢١ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام، الصدوق (الشيخ محمد بن علي بن الحسين)، المطبعة العلمية ـ قم، سنة ١٣٧٩هـ.

١٢٢ـ عيون الرجال، الصدر (السيد حسن ابن السيد هادي الصدر)، مطبعة تصوير العالم ـ الهند.

١٢٣ـ الغدير، الأميني (الشيخ عبدالحسين ابن الشيخ أحمد الأميني)، مطبعة الزهراء ـ النجف، الطبعة الأولى سنة ١٣٦٧هـ.

١٢٤ـ غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، ابن زهرة (السيد عزالدين أبو المكارم حمزة بن علي بن أبي المحاسن الحلبي)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ.

١٢٥ـ الغيبة، الطوسي (الشيخ محمد بن الحسن بن علي بن الحسن)، طبع تبريز، سنة ١٣٢٣هـ.

١٢٦ـ الفائق في غريب الحديث، الزمخشري (جار الله محمود بن عمر الخوارزمي)، حيدرآباد، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤هـ.

١٢٧ـ الفتاوى الواضحة، الصدر (السيد محمد باقر بن حيدر بن إسماعيل)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثامنة سنة ١٤٠٣هـ.

١٢٨ـ فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني)، مصر، الطبعة الثانية سنة ١٣٤٧هـ.

١٢٩ـ فتح الملك العلي، الغماري (الحافظ أبو الفيض أحمد بن محمد الحسني المغربي)، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩هـ.

١٣٠ـ فجر السكة العربية، (الدكتور عبدالرحمن فهمي)، طبع دار الكتب ـ مصر، سنة ١٩٦٥م.

١٣١ـ فرائد الأصول، الأنصاري (الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري)، المطبعة الحيدرية ـ طهران، سنة ١٣٧٤هـ.

١٣٢ـ الفصول الغروية، الأصفهاني (الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الحائري)، طبع إيران، سنة ١٢٨٦هـ.

١٣٣ـ الفقيه، الصدوق (الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه)، مطبعة النجف ـ النجف، سنة ١٣٧٧هـ.

١٣٤ـ فهرست الشيخ منتجب الدين، (الشيخ علي بن عبيدالله بن الحسن بن الحسين)، مثبت في البحار في الجزء الخامس والعشرين، طبع إيران، سنة ١٣١٥هـ.

١٣٥ـ الفهرست، الطوسي (الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن)، المطبعة الحيدرية ـ النجف، سنة ١٣٥٦هـ.

١٣٦ـ الفهرست، النديم (محمد بن إسحاق)، مطبعة الاستقامة ـ مصر.

١٣٧ـ الفوائد المدنية، الإسترآبادي (المولى محمد أمين بن محمد شريف

الأخـباري)، تحقـيق الشـيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ.

١٣٨ـ قاعـدة لا ضـرر، شيخ الشريعة (ميرزا فتح الله النمازي الأصفهاني)، طبع قم، مطبعة تابش، سنة ١٣٦٨هـ.

١٣٩ـ قاموس الرجال، التستري (الشيخ محمد تقي ابن الشيخ كاظم بن محمد علي بن جعفر)، مطبعة المصطفوي ـ طهران، سنة ١٣٧٩هـ.

١٤٠ـ القاموس المحيط، الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، شركة فن الطباعة ـ مصر، الطبعة الخامسة سنة ١٣٧٣هـ.

١٤١ـ قـرب الإسناد، الحميري (الشيخ أبو العباس عبدالله بن جعفر بن حسين القمـي)، تحقـيق مؤسسـة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ.

١٤٢ـ القـواعد الفقهـية، البجـنوردي (الميـرزا حسين بن علي أكبر الموسوي) مؤسسة إسماعيليان، قم ـ إيران، الطبعة الثانية سنة ١٤١٣هـ.

١٤٣ـ قـواعد الفقـيه، (الشيخ محمد تقي الفقيه)، مطبعة صور الحديثة ـ لبنان، سنة ١٣٨٢هـ.

١٤٤ـ القـواعد والفـوائد، الشـهيد الأول (الشيخ محمد بن مكي العاملي)، طبع إيران، سنة ١٣٠٨هـ.

١٤٥ـ قوانـين الأصـول، المحقق القمي (الميرزا أبو القاسم بن محمد حسن)، طبع إيران، سنة ١٣٧٨هـ.

١٤٦ـ الكافـي، الكليني (الشيخ محمد بن يعقوب الرازي)، المطبعة الحيدرية ـ طهران، سنة ١٣٧٧هـ.

١٤٧ـ كامل الزيارات، ابن قولويه (الشيخ أبو القاسم جعفر بن محمد القمي)، المطبعة المرتضوية ـ النجف، سنة ١٣٥٦هـ.

١٤٨ـ كتاب العين، الفراهيدي (أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد البصري) تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ.

١٤٩ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري (جار الله محمود بن عمر الخوارزمي)، مطبعة الأستقامة ـ مصر، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٣هـ.

١٥٠ـ كشف الالتباس عن موجز أبي العباس، الصيمري (الشيخ مفلح بن الحسن بن رشيد بن صلاح)، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر عجّل الله تعالى فرجه الشريف، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ.

١٥١ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة (مصطفى بن عبدالله كاتب چلبي القسطنطيني)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

١٥٢ـ كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ كاشف الغطاء (الشيخ جعفر بن خضر الجناجي)، طبع إيران، سنة ١٢٧١هـ.

١٥٣ـ كشف الغمة في معرفة الأئمة، الإربلي (أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح)، المطبعة العلمية ـ قم، سنة ١٣٨١هـ.

١٥٤ـ كشف المحجة لثمرة المهجة، ابن طاووس (السيد أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى بن جعفر الحسيني) تقديم: الشيخ محمد محسن آقا بزرگ الطهراني، الناشر: منشورات المطبعة الحيدرية، سنة ١٣٧٠هـ.

١٥٥ـ الكشكول، البحراني (الشيخ يوسف بن أحمد آل عصفور الدرازي)، مطبعة النعمان ـ النجف، سنة ١٣٨١هـ.

١٥٦ـ كفاية الأصول، الخراساني (الشيخ محمد كاظم بن ملا حسين الهروي)، وشرحها حقائق الأصول الطباطبائي (السيد محسن ابن السيد مهدي الطباطبائي الحكيم) ج١ ـ ٢ المطبعة العلمية ـ النجف، سنة ١٣٧٢هـ. وج٢ طبع طهران، سنة ١٣٢٤هـ.

١٥٧ـ كنز العرفان، (الفاضل المقداد بن عبدالله السيوري)، مطبعة القضاء ـ النجف.

١٥٨ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي (علي بن حسام الدين)، طبع دائرة المعارف ـ حيدر آباد، سنة ١٣١٢هـ.

١٥٩ـ الكنى والألقاب، القمي (الشيخ عباس بن محمد رضا)، المطبعة الحيدرية ـ النجف، سنة ١٣٧٦هـ.

١٦٠ـ لؤلؤة البحرين، البحراني (الشيخ يوسف بن أحمد آل عصفور الدرازي)، مطبعة النعمان ـ النجف.

١٦١ـ لسان العرب، ابن منظور (محمد جمال الدين بن مكرم الأفريقي)، المطبعة الميرية ببولاق ـ مصر، الطبعة الأولى سنة ١٣٠٠هـ.

١٦٢ـ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي (جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر)، إخراج وتحقيق وتعليق: عبدالحسين محمد علي بقال، الناشر: مركز النشر / مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٤هـ.

١٦٣ـ مباني تكملة المنهاج، الخوئي (السيد أبو القاسم ابن السيد علي أكبر الموسوي)، مطبعة الآداب ـ النجف، سنة ١٩٧٦م.

١٦٤ـ المبسوط، السرخسي (محمد بن أحمد)، مطبعة السعادة ـ مصر، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤هـ.

١٦٥ـ المبسوط، الطوسي (الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن)، المطبعة الحيدرية ـ طهران، سنة ١٣٨٧هـ.

١٦٦ـ مجلة المسكوكات، تصدرها مديرية الآثار العامة في العراق، العدد الثاني.

١٦٧ـ مجمع البحرين، الطريحي (الشيخ فخر الدين بن محمد علي الطريحي)، طبع إيران، سنة ١٢٨٤هـ.

١٦٨ـ مجمع البيان، الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن)، طبع دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، أوفست الرشدية، سنة ١٣٧٩هـ.

١٦٩ـ مجمع الرجال، القهپائي (الشيخ عناية الله بن علي الأصفهاني)، طبع إيران، سنة ١٣٨٤هـ.

١٧٠ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي (نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان القاهري الشافعي)، طبع مصر، سنة ١٣٥٣هـ.

١٧١ـ المحاسن، البرقي (أحمد بن محمد بن خالد)، المطبعة الحيدرية ـ النجف، سنة ١٣٨٤هـ.

١٧٢ـ محاضرات في الفقه الجعفري/ قسم المعاملات، الشاهرودي (السيد علي بن علي أكبر بن محسن الحسيني)، تقرير درس أستاذه السيد الخوئي، المطبعة العلمية ـ النجف، سنة ١٣٧٣هـ.

١٧٣ـ المحصول في علم أصول الفقه، الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية سنة ١٤١٢هـ.

١٧٤ـ المحلّى، ابن حزم (علي بن أحمد الأندلسي)، طبع المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

١٧٥ـ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحلي (جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر)، طبع، إيران، سنة ١٣٢٣هـ.

١٧٦ـ مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، العاملي (السيد محمد بن علي ابن الحسين الموسوي الجبعي)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ.

١٧٧ـ مراقد المعارف، حرز الدين (الشيخ محمد بن علي بن عبدالله المسلمي الكعبي) علق عليه وحققه: محمد حسين حرز الدين، الناشر: انتشارات سعيد بن جبير، قم ـ إيران، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٢هـ، طبع أفسيت عن مطبعة الآداب ـ النجف، سنة ١٣٩١هـ.

١٧٨ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين ابن علي الهذلي)، تحقيق يوسف أسعد داغر، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٥هـ.

١٧٩ـ المزار، ابن المشهدي (الشيخ محمد بن جعفر الطوسي)، مخطوط في مكتبة آية الله الحكيم العامة في النجف الأشرف.

١٨٠ـ المسائل السروية، المفيد (الشيخ أبوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي)، تحقيق: صائب عبدالحميد، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية سنة ١٤١٤هـ.

١٨١ـ مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني (زين الدين بن علي الجبعي العاملي)، طبع إيران، سنة ١٢٧٣هـ. تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ.

١٨٢ـ مستدرك الوسائل، النوري (الميرزا حسين بن محمد تقي الطبرسي)، المطبعة الإسلامية ـ طهران، سنة ١٣٨٢هـ.

١٨٣ـ المستدرك على الصحيحين، الحاكم (محمد بن عبدالله النيسابوري)، مطبعة دائرة المعارف ـ حيدر آباد، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٠هـ.

١٨٤ـ مستمسك العروة الوثقى، الحكيم (السيد محسن ابن السيد مهدي الطباطبائي)، مطبعة النجف ـ النجف، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٦هـ.

١٨٥ـ مستند الشيعة في أحكام الشريعة، النراقي (الشيخ أحمد بن محمد مهدي الكاشاني)، طبع إيران، ج١ سنة ١٣٢٥هـ، ج٢، سنة ١٣٢٦هـ.

١٨٦ـ مستند العروة الوثقى، الخوئي (السيد أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي)، تقرير: الشيخ مرتضى البروجردي، المطبعة العلمية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤هـ. مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم ـ إيران، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٦هـ.

١٨٧ـ مسند أحمد، أحمد بن حنبل، المطبعة الميمنية ـ مصر، سنة ١٣١٣هـ.

١٨٨ـ مشرق الشمسين، البهائي (الشيخ محمد بن الحسين بن عبدالصمد العاملي)، طبع سنة ١٣١٩هـ.

١٨٩ـ مصابيح السنّة، البغوي (الحسين بن مسعود)، طبع بولاق ـ مصر، سنة ١٢٩٤هـ.

١٩٠ـ مصباح الفقيه، الهمداني (آقا رضا ابن الشيخ محمد الهادي الهمداني)، المطبعة الحيدرية ـ طهران، الطهارة والصلاة، سنة ١٣٧٤هـ، الصوم ١٣٦٤هـ.

١٩١ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي (أحمد بن محمد علي المقري)، المطبعة البهية ـ مصر، سنة ١٣٠٢هـ. الناشر: دار الهجرة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ.

١٩٢ـ معارج الأصول، المحقق الحلي (الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي)، إعداد: محمد حسين الرضوي، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.

١٩٣ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين / الأصول، العاملي (الشيخ حسن بن الشهيد الثاني)، مطبعة حاج إبراهيم، إيران سنة ١٣٠٣هـ. الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ.

١٩٤ـ معالم العلماء، ابن شهرآشوب (الشيخ محمد بن علي السروي المازندراني)، مطبعة فردين ـ طهران، سنة ١٣٥٣هـ.

١٩٥ـ معاني الأخبار، الصدوق (الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه)، المطبعة الحيدرية ـ طهران، سنة ١٣٧٩هـ.

١٩٦ـ المعتبر في شرح المختصر، المحقق الحلي (نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي)، طبع إيران، سنة ١٣١٧هـ.

١٩٧ـ معجم الأدباء / إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، الحموي (شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الرومي) تحقيق: مرجليوث، طبع أفسيت، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٠هـ.

١٩٨ـ المعجم الأوسط، الطبراني (أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي)، تحقيق: الدكتور محمود الطحان، الناشر: مكتبة المعارف ـ الرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ.

١٩٩ـ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، الخوئي (السيد أبو القاسم ابن علي أكبر الموسوي) إشراف: عبدالصاحب الخوئي، منشورات مدينة العلم، طبع في مطابع مركز نشر الثقافة الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الخامسة سنة ١٤١٣هـ.

٢٠٠ـ المغرب في ترتيب المعرب، المطرزي (أبو الفتح ناصر الدين بن عبدالسيد بن علي)، تحقيق: محمود فاخوري وعبدالحميد مختار، الناشر: مكتبة أسامة بن زيد، حلب ـ سوريا، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ.

٢٠١ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام (جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف الأنصاري)، مطبعة دار إحياء الكتب العربية ـ مصر.

٢٠٢ـ مفتاح الفلاح، البهائي (الشيخ محمد بن الحسين العاملي)، مطبعة مفتاح الكرامة ـ مصر، سنة ١٣٢٤هـ.

٢٠٣ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، العاملي (السيد محمد جواد ابن السيد محمد بن محمد بن أحمد العاملي)، المطبعة الرضوية ـ مصر، سنة ١٣٢٤هـ.

٢٠٤ـ المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد ابن المفضل)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر، سنة ١٣٨١هـ.

٢٠٥ـ مقباس الهداية في علم الدراية، المامقاني (الشيخ عبدالله ابن الشيخ حسن المامقاني)، المطبعة المرتضوية ـ النجف، سنة ١٣٥٢هـ.

٢٠٦ـ المقنع، الصدوق (الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه)، طبع إيران، سنة ١٣٧٧هـ.

٢٠٧ـ المكاسب، الأنصاري (الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري)، مطبعة الاطلاعات ـ إيران، سنة ١٣٧٢هـ.

٢٠٨ـ ملخص إبطال القياس، ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي)، مطبعة جامعة دمشق، سنة ١٣٧٩هـ.

٢٠٩ـ مناقب آل أبي طالب، ابن شهرآشوب (الشيخ محمد بن علي السروي المازندراني)، طبع إيران، سنة ١٣١٧هـ.

٢١٠ـ منتقى الجمان في أحاديث الصحاح والحسان، العاملي (الشيخ حسن بن الشهيد الثاني زين الدين بن علي الجبعي)، طبع إيران، سنة ١٣٧٩هـ.

٢١١ـ منتهى المطلب في تحقيق المذهب، الحلي (جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر)، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ.

٢١٢ـ منتهى المقال في أحوال الرجال، أبو علي الحائري (الشيخ محمد بن إسماعيل المازندراني)، طبع إيران، سنة ١٣٠٢هـ.

٢١٣ـ منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، الإسترآبادي (الميرزا محمد بن علي بن إبراهيم)، طبع إيران، سنة ١٣٠٦هـ.

٢١٤ـ منية الطالب في حاشية المكاسب، الخوانساري (الشيخ موسى بن محمد النجفي)، تقرير درس أستاذه النائيني، أوفست رشدية ـ قم، سنة ١٣٧٣هـ.

٢١٥ـ المهذب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي ابن يوسف الفيروزآبادي)، ضبطه وصححه: الشيخ زكريا عميران، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤١٦هـ.

٢١٦ـ الموطأ، (مالك بن أنس)، بهامش شرحه المنتقى (ابن وارث الأندلسي)، مطبعة السعادة ـ مصر، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٢هـ.

٢١٧ـ ميزان المقادير، المجلسي (الشيخ محمد باقر بن محمد تقي الأصفهاني)، طبع بمبي، سنة ١٣٠٨هـ.

٢١٨ـ الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي (السيد محمد حسين التبريزي)، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٩هـ.

٢١٩ـ النصائح الكافية لمن يتولى معاوية، (السيد محمد بن عقيل بن عبدالله العلوي)، مطبعة النجاح ـ بغداد، الطبعة الثانية سنة ١٣٦٧هـ.

٢٢٠ـ نقد الرجال، التفرشي (السيد مصطفى بن الحسين الحسيني)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨هـ.

٢٢١ـ النقود الإسلامية، المقريزي (أبو العباس أحمد بن علي بن عبدالقادر الحسيني العبيدي)، المطبعة الحيدرية ـ النجف، سنة ١٣٨٧هـ.

٢٢٢ـ نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، الحلي (جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الناشر: دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ.

٢٢٣ـ نهاية الدراية في شرح الكفاية، الأصفهاني (الشيخ محمد حسين ابن الحاج محمد حسن الكمپاني)، طبع طهران، سنة ١٣٦٥هـ.

٢٢٤ـ نهاية الدراية في شرح وجيزة الشيخ البهائي، الصدر (السيد حسن بن السيد هادي الكاظمي)، طبع الهند، سنة ١٣٢٣هـ.

٢٢٥ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (المبارك بن أبي الكرم محمد الجزري)، طبع إيران، سنة ١٢٦٩هـ.

٢٢٦ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، الطوسي (الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن ابن علي بن الحسن)، تقديم: الشيخ محمد محسن آقا بزرگ الطهراني، الناشر: انتشارات قدس محمدي، قم ـ إيران.

٢٢٧ـ نهج البلاغة، جمعه الشريف الرضي (محمد بن الحسن الموسوي) من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، تعليق: الشيخ محمد عبده، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة الاستقامة ـ مصر.

٢٢٨ـ نهج الحق وكشف الصدق، العلامة الحلي (جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر)، مطبعة دار السلام والنجاح ـ بغداد، سنة ١٣٤٤هـ.

٢٢٩ـ هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، البغدادي (إسماعيل باشا ابن محمد أمين بن مير سليم الباباني)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، وقد صورت بالأفست عن وكالة المعارف الجليلة، إستانبول سنة ١٩٥١م.

٢٣٠ـ الوافي، الفيض (محمد محسن بن المرتضى بن محمود الكاشاني)، طبع إيران، سنة ١٣٢٤هـ. الناشر: مكتبة أمير المؤمنين العامة، أصفهان ـ إيران، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ.

٢٣١ـ الوجيزة في الرجال، المجلسي (الشيخ محمد باقر بن محمد تقي الأصفهاني)، طبع إيران، سنة ١٣١٢هـ.

٢٣٢ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، الثعالبي (عبدالملك بن محمد النيسابوري)، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة ـ مصر، الطبعة الثانية سنة ١٣٧٥هـ. دار الكتب العلمية، شرح وتحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣.

٢٣٣ـ ينابيع المودة لذوي القربى، القندوزي (الشيخ سليمان بن إبراهيم الحنفي)، طبع إيران، سنة ١٣٠٨هـ.

المُحْتَوَيَاتُ